في علم الكلام

دراسة فلسفية لآراء الفرق الإسلامية في أصول الدين

١

المعتزلة

تأليف

دكتور أحمد محمود صبحي

أستاذ الفلسفة الإسلامية

كلية الآداب ــ جامعة الاسكندرية

الطبعة الرابعة

١٩٨٢

مؤسسة الثقافة الجامعية

اهداءات ٢٠٠٢

في علم الكلام

دراسة فلسفية لآراء الفرق الإسلامية في أصول الدين

١

المعتزلة

تأليف

دكتور أحمد محمود صبحي

أستاذ الفلسفة الإسلامية

كلية الآداب — جامعة الإسكندرية

الطبعة الرابعة

١٩٨٢

مؤسسة الثقافة الجامعية للطباعة

بسم الله الرحمن الرحيم

« اليه يصعد الكلم الطيب •• »

سورة فاطر آية ١٠

« وكان الانسان اكثر شيء جدلا »

سورة الكهف آية ٥٤

اهـــــــداء

الى روحى والدى

والى أسرتـــى

مقدمـــة

هذه محاولة لتقديم آراء أهم فرق المسلمين فى نسق متكــامل ، والفرق التى كانت ومازالت تعبر عن مختلف اتجاهات المســـلمين هى المعتزلة والأشاعرة ، والظاهرة والماتريدية وأهل السلف ، ثم الشيعــة والخوارج ٠

ولا تعبر هذه الفرق عن اتجاهات المسلمين ازاء حقيقـــة الدين فحسب ، وانما لكل منها آراء متكاملة فى موضوعات علم الكلام من الهيات وطبيعيات وانسانيات تندرج تحتها الأخلاق والسياسة ، وليس الأمـر كذلك بالنسبة لسائر الفرق التى اهملت شأنها كالمجسمة والمشبهـــة والمرجئة والسبابة والمميمة الى غير ذلك من أسماء ربما كان بعضها على غير مسميات ، وربما أشار البعض الآخر الى غلاة ، وفى الغلو تطرف ، ولا يكون التطرف الا فىأطراف تيار الفكر وهامشه ، ومن ثم لا يجدر أن نعرض عما هوجوهرى الى ما هو طفيلى ٠

قضية التعرض لاختلاف المسلمين من الموضوعات المنفرة للكثيرين ، ومن ثم كان العزوف عن علم الكلام ، ولست أجد ما يبرر ذلك،ان حقيقة الدين بلاشك واحدة ، ولكن اختلف منظار كل فرقة اليها وتصور كل مذهب لها ، بل ان هذا الاختلاف من مظاهر خصوبة الفكر الاسلامى ومن ثم ازدهار حضارة الاسلام ، اذ لم تكن هناك سلطة كهنوتية تحتكر سلطة الافتاء زاعمة أنها حكم السماء ، وحينما حاول الخليفة المأمون أن يفرض على الناس عقيدة خلق القرآن كان رفض جمهور المسلمين تعبيرا صادقا عن طبيعة الفكر الاسلامى الذى يأبى التسلط بأكثر مما كان رفضا للعقيدة

ذاتها ، واذا كان احتكار الفكر فى السياسة دكتاتورية فانه فى الدين كهانة لا يعرفها الاسلام ، بهذا المفهوم ومن هذا المنطلق كانت نظرتى وأود أن تكون نظرة القارىء الى فرق المسلمين ٠

فى المنهج :

١ ـ الباحثون فى الفلسفة الاسلامية فريقان :

فريق يرى أن الفكر الفلسفى قد بدأ باليونان والى الفلسفة اليونانية يرد كل ما لحقها من فلسفات اسلامية أو مسيحية أو حديثة ٠

وفريق يرى فى الفكر الاسلامى أصالة فى الموضوعات وفى النظر ٠

بصدد علم الكلام أجد نفسى مشايعا للفريق الثانى ، فما كان لليونان علم بالحكم على فاعل الكبيرة ولا بصلة ذات الله بصفاته ولا بالنبوة ، انها موضوعات قد انبثقت عن ظروف فى البيئة الاسلامية وهى وليدة مشكلات اسلامية خالصة ، لقد أراد المسلمون أن يصوغوا معتقداتهم صياغة فكرية تمكنهم من مواجهة الأديان التى غزاها الاسلام ، ومن ثم فان نشأة علم الكلام انما تلتمس من موضوعات الخلاف بين الاسلام وما واجهه من أديان فى البلدان المفتوحة ،حقيقة لقد استعان المتكلمون فى عصر متأخر عن النشأة بالفلسفة كسلاح يمكنهم من التفوق فى الجدل ، لكن ذلك لايعنى أنهم تبنوا أو اعتنقوا فلسفة اليونان ، وما كان ينبغى للمدافعين عن الدين أن يعتنقوا آراء أرسطو أو أفلوطين فى الله ، ومن ثم كان لزاما أن أعرض فى شىء من التفصيل لمعتقدات الأديان الأخرى كما عرفها المسلمون وكما جابهها المتكلمون آنذاك ، فتلك خلفية لاغنى عنها لفهم الموضوع ٠

٢ ـ انه اذا كان لكل حضارة شخصيتها وطابعها ولكل فكر خصائصه النوعية ، فان ذلك لا يعنى اطلاقا أن تكون النظريات الكلامية بمعزل عن

مسار التيار العام للفكر الانسانى ، اننى لا أجد مبررا لتلك الغربة التى يجدها دارس الفلسفة الاسلامية بعامة وعلم الكلام بخاصة عما ألف أن يدرسه طالب الفلسفة فى سائر الفلسفات ، ولا أجد مسوغا لقيد الاقليمية الذى تبلت به فلسفة الاسلام ، ان طبيعة الدراسة الفلسفية تفترض وحدة فكر الانسان فى كل زمان ومكان : وحدة الموضوع ووحدة المشكلات ، وان عالمية دين الاسلام تعنى أن ما يقول به ليس وقفا على طائفة دون سائر الناس ، فـ « الله » عند المسلمين ليس « يهوه» عند اليهود اله قبيلة ، واذا كان ذلك كذلك كان لابد قدر الامكان أن تعرض الموضوعات فى اطار الفكر الانسانى العام ، ان مشكلة « كلام الله » مثلا وهى من أهم مشكلات علم الكلام انما هى جزء من مشكلة « الكلمة » **Logos** وقد عرفتها فلسفات اليونان واليهود والمسيحيين ٠

أريد أن أقول ان « الأصالة » و « العالمية » ليستا متنافرتين ولكنهما متكاملتان ٠

٣ ـ يقتضى النسق المتكامل أن أعرض للفرقة منذ نشأتها بل منقبا عن جذورها وأسلاف شخصياتها مقتفيا أثرها متتبعا مسارها من خلال مفكريها الى أن حطت الرحال فعجزت عن أن تنتج فكرا وعقمت عن أن تقدم مفكرين ، على أن هذه ليست دراسة تاريخية بحتة فلست أرى فى الأحداث التاريخية ما يكفى لتفسير نشأة الفرق أو أفولها ، وانما لما كانت دراسة الفرق دراســـة فكر فان الفكر لا يفسر الا بالفكر ومن ثم فقد وجب أن نلتمس أسبابا عقلية لنشأة المعتزلة أو أفولها ، لقيام الأشعرية فى القرن الرابع وليس قبله ثم لعوامل انتشارها وازدهارها ، لاستمرار التشيع رغم مرور ما يقرب من أربعة عشر قرنا على وفاة على ونهاية موضوع أحقيته أو أبى بكر بالخلافة ، باطن التاريخ من فكر هو وحده التفسير المقنع حينما يعجز ظاهره عن تقديم السبب الكافى ٠

على أن هذا لا يعنى استبعاد دور التاريخ ، فما من فكر يعيش فى عزلة عن المكونات الحضارية التى عاصرته ، ومن ثم وجب التمهيد لكل فرقة بالخلفية الحضارية التى عنها انبثق فكر الفرقة ، بذلك تبدو نشأة الأفكار أمرا محتما من الناحية العقلية ، وبذلك نستبعد ماشاع قديما من اتهام الفرق بعضها لبعض بالزيغ أو البدع أو الضلالة ، كانت نشـــأة المعتزلة فى ظروف حملة فكرية من الأديان التى غلبها الاسلام على أمرها لتذود عنه ، ونشأت الاشعرية فى ظروف طلب وجدان جمهور المسلمين القصد والاعتدال والحلول الوسطى ، وظهرت انتقاضة مذهب السلف فى عصر بلغ التزيد والحشو فى الاعتقاد بتأثير التصوف حدا خطيرا، فكان لابد من صيحة بالعود الى الينابيع الاولى : عصر السلف .

وتلمس باطن التاريخ من فكر مع استقصاء الخلفية الحضارية له ليسا متعارضين ولكنهما بدورهما متكاملان .

٤ ـ الدارسون للفكر الاسلامى غالبا أحد فريقين .

فريق يدرس الماضى على أنه تراث اقدمين فيتشدد فى أن يقدمه كما كان تحت اسم « احياء التراث » وذلك أمر محمود فى تحقيق المخطوطات الا أن يكون مجرد نقل من ورق أصفر الى أبيض .

وفريق يدرس الماضى من خلال قيم الحاضر فيضفى على الاقدمين تصورات المحدثين وقيم المعاصرين فشاعت بذلك تعبيرات الديمقراطية أو الاشتراكية فى الاسلام أو وصف أمثال ابى ذر أو الحلاج بالثائرين .

ولكن الفكر الاسلامى ليس أثرا يدرس كما تدرس آثار حضارات بائدة ولكنه تراث يتعلق بدين يعيش فى قلوبنا ، ومن ناحية أخرى انه أكثر حيوية من تلك التصورات المعاصرة التى يخلعها البعض عليه باسم تجديد حيويته أو تكيفه مع مذاهب معاصرة .

لايقتضى الامر كى نفهم أجدادنا الا أن نزيل اقل قدر من حاجز الاسلوب الذى تطور محاولين الاحتفاظ بجلال تعبير الاقدمين ، ثم أن نستخلص فى غير تعسف من أقوال أجدادنا ومن فكرهم ومما لحقهم قضايا عامة يمكن أن نفيد بها فى حاضرنا ، وبذلك يعيش الماضى فى الحاضر ويبقى التاريخ حيا فى قلوبنا خاصة أنه تاريخ فكر لدين يعتنقه أغلبيتنا .

والله ولى التوفيق

المؤلف

٦ صفر ١٤٠٢ هـ

٢ ديسمبر ١٩٨١ م

المدخل

علم الكلام

- أ -

تعريفات - موضوعه - سبب تسميته

يحتل علم الكلام مكانة هامة بين مباحث الفلسفة الاسلامية من جهة وبين علـوم الدين من جهة أخـرى ، فقد درج المختصـون فى الفلسفة الاسلامية على اعتبارها مشتملة على المباحث الآتية :-

١ - علم الكلام

٢ - فلاسفة الاسلام كالكندي والفارابى وابن سينا وابن طفيل وابن رشد وغيرهم وقد كان مقصدهم التوفيق بين الدين والفلسفة .

٣ - التصوف : اذا اعتبرنا كل دين ينطوى على جانبين : جانب الشعائر الدينية المفروضـة وجانب يتصل بالروح فان التصوف هـو الجانب الروحى فى الدين فى مقابل الفقه المتعلق بالرسوم .

وربما أضاف الباحثون الى هذا التتقسيم علم أصول الفقه وهو النظر فى الأدلة الشرعية من حيث تؤخذ منها الأحكام (١) . ولكن هذا العلم الى المنطق أقرب منه للفلسفة ★

---

(١) ابن خلدون : المقدمة س ٣١٧ طبعة المطبعة البهيه .

★يلاحظ من هذا التقسيم لمباحـث الفلسفة الاسلامية أنه من الخلط بل من الخطـأ أن تسمى فلسفة عـربية فـلا شىء منها يتصـل بالقومية أو الجنس حتى تنسب الى «العروبة» أو «العربية» بل كلهاتدور حول «الدين» وتتصل به على نحو من الأنحاء ، علم الكلام ويقابل «اللاهوت» فى المسيحية ،

تعريفات علم الكلام :

وعلم الكلام حسب تعريف التهانوى له : هو علم يقتدر منه على اثبات العقائد الدينية على الغير بايراد الحجج ودفع الشبه (١) ٠

يتضمن هذا التعريف أن المتكلم يتخذ العقائد الدينية قضايا مسلما بها ثم يستدل عليها بأدلة العقل حتى وان أمكن الاهتداء الى هذه العقائد بالعقل مستقلا عنها ، وفى ذلك يقول التهانوى : يجب أن تؤخذ العقائد من الشرع ليعتد بها ، وان كانت مما يستقل العقل فيه ، وفى ذلك مايميز علم الكلام عن الفلسفة كما سيأتى بيانه ٠

أما العقائد الدينية أو أصول الدين فأهمها التوحيد والنبوة والمعاد أو بالأحرى الايمان بالله وكتبه ورسله واليوم الآخر ، وتدور هذه المسائل جميعا حول الله ـ ذات وصفات وأفعال ـ يقول الايجى المتوفى عام ٧٥٦هـ: وقيل فى موضوعه هو ذات الله تعالى اذ يبحث فيه عن صفاته وأفعاله فى الدينا كحديث العالم وفى الآخرة كالحشر وأحكامه فيها كبعث الرسل ونصب الامام (٢) ، واذ تدور هذه المسائل وغيرها حول الله سمى هذا العلم بعلم التوحيد ـ أو علم التوحيد والصفات (١) ، وقد سمى أيضا علم

= فلاسفة الاسلام ومقصدهم التوفيق بين الفلسفة والدين ـ لابين الفلسفة والقومية ! ! ـ والتصوف وهناك تصوف بوذى وتصوف مسيحى وتصوف يهودى وليس هناك تصرف انجليزى وتصرف فرنسى حتى يقال : تصرف عربى أو فلسفة عربية ، وكلها مباحث يمكن تفهم معراة عن العربية كقومية أو لغه ولكنها لاتفهم بأى حال أن تعرت عن الدين : الاسلام ٠

(١) التهانوى (الشيخ المولوى محمد أعلى) : كشاف اصطلاحات الفنون بيروت ص ٢٢ ـ ٢٣ ٠

(٢) الايجى (عضد الدين عبد الرحمن) : المواقف الجزء الأول س ٤٢ طبعة مطبعة السعاده ١٣٢٥ ٠

(٣) التهانوى : الكشاف ٠ ٠ ص ٢٢ ٠

أصول الدين لأنه يتعلق بالأحكام الأصولية أو الاعتقادية فى مقابل علم الفقه الذى يتعلق بالأحكام الفرعية أو العملية .

وتؤكد تعريفات أخرى لعلم الكلام أوجه الاختلاف بينه وبين الفقه من ناحية ثم بينه وبين الفلسفة من ناحية أخرى ، يقول الفارابى المتوفى عام ٣٣٩ هـ : صناعة الكلام يقتدر بها الانسان على نصرة الآراء والأفعال المحددة التى صرح بها واضع الملة وتزييف كل ماخالفها بالاقاويل . . . وهى الفقه لأن الفقه يأخذ الآراء والافعال التى صرح بها واضع الملة مسلمة ويجعلها أصولا ، فيستنبط منها الأشياء اللازمة عنها والمتكلم ينصر الأشياء التى يستعملها الفقيه أصولا من غير أن يستنبط منها أشياء أخرى (١) .

والعلوم الدينية لدى الفارابى نوعان : نوع يتعلق بنصرة ماجاء به الدين من العقائد والأحكام وتفنيد كل ماخالفه بالأدلة العقلية وهذا موضوع علم الكلام ، ونوع يتعلق باستنباط قضايا أحكام من الآراء والأفعال المنصوص عليها فى الدين وهو علم الفقه ، فعلم الكلام يبحث فى أصول الدين بينما يبحث الفقه فى فروعه ، ويبحث علم الكلام فى أصول الاعتقاد والبحث فيها نظري ، بينما يعالج علم الفقه أحكام الشرع المتعلقة بالعبادات المعاملات وهي أحكام عملية .

وتعلق علم الكلام بالأصول والفقه بالفروع يلقى الضوء على تسمية الامام ابى حنيفه المتوفى عام ١٥٠ هـ له : الفقه الأكبر .

أما التفرقة بين علم الكلام والفلسفة فقد أشار ابن خلدون اليها بقوله : وأعلم أن المتكلمين يستدلون فى أكثر أحوالهم بالكائنات وأحوالها على وجود البارى وصفاته ، وهو نوع استدلالهم غالبا ، وحتى اذا نظر المتكلم فى الموضوعات الطبيعية فانما ينظر فيها من حيث أنها تدل على الفاعل أو الموجد ، أما نظر الفيلسوف فى الالهيات فهو نظر فى

(١) الفارابى (ابو نصر) : احصاء العلوم ص ٧١ مطبعة السعادة .

الوجود المطلق وما يقتضيه لذاته (١).

واشارة ابن خلدون هامة في الدلالة على أن المتكلم اذا عالج موضوعات من صميم مباحث الفلسفة كالجسم الطبيعي والحركة فانما يعالجها ليدعم بها اعتقادا دينيا لديه ٠

وقد أشار طاش كبرى زاده المتوفى عام ٩٦٢ هـ الى التفرقة من حيث الغاية بين علم الكلام والفلسفة : وقيل موضوعه ـ أى علم الكلام الوجود من حيث هو وجود ، وانما يمتاز عن العلم الالهى الباحث عن أصول الوجود المطلق باعتباره الغاية ، لأن البحث في الكلام على قواعد الشرع ، وفى الالهى على مقتضى العقل (٢) ، فالمتكلم يستند الى ماجاء به الدين من اعتقادات ثم يلتمس الحجج العقلية التى تدعمها ، أما الفيلسوف فيبحث بعقله ويرى حقا ما توصل اليه بالدليل دون نظر الى ماجاء به الدين ، المتكلم يعتقد ثم يستدل أما الفيلسوف فيستدل ثم يعتقد (٣) ٠

على أن هذه التفرقة بينما لا تمنع القول باختلاط علم الكلام بالفلسفة لدى المتكلمين المتأخرين منذ أن نشر الغزالى علوم المنطق فى الملة حسبما قرر ابن خلدون ٠

سبب تسميته

وقد ذكرت أقوال كثيرة فى سبب تسمية هذا العلم بالكلام ، يقول الابجى المتوفى عام ٧٥٦ هـ ٠ وانما سمى الكلام اما لأنه بازاء المنطق للفلاسفة ، واما لأن أبوابه عنونت أولا الكلام فى كذا ، أو لأن مسألة الكلام أشهر أجزائه حتى كثر فيه التشاجر والسفك فغلب عليه ، أو لأنه

---

(١) ابن خلدون (عبد الرحمن) : المقدمة ص ٣٢٧ ٠

(٢) طاش كبرى زاده : مفتاح السعادة ومصباح السيادة جـ ٢ ص ٢٠ ٠

(٣) دائرة المعارف الاسلامية : مادة توحيد المجلد الخامس ص ٥٩٢ بقلم الدكتور محمد يوسف موسى ٠

يورث قدرة على الكلام فى الشرعيات مع الخصم (١) ٠

وعبارة الايجى تفيد أن المتكلمين أرادوا مقابلة علم الكلام بالمنطق ، فكما أن الأخير يمكن الفيلسوف من الاستدلال فكذلك علم الكلام يورث من يمارسه قدرة على الكلام ، ولذا خصه المتكلمون بهذا الاسم ، ويذكر لفظ " كلم "كثيراً بمعنى جادل أو ناظر ٠

ولكن هل تبنى المتكلمون الأوائل هذه التسمية وجعلوها علما على علمهم ؟ ان المعتزله وشيخهم واصل بن عطاء المتوفى عام ١٣١ هـ٠ هم أول من فتق الحديث في علم الكلام ، ولاتدل اسماء كتبه (٢) أو أقواله أنه استخدم هذا اللفظ كاسم لعلم متمايز ٠

أما القول فى تعليل التسميـــة أن أبواب هـــذا العلم تبدأ معنونة بالكلام في ٠٠٠ فليس علم الكـــلام وحـــده دون سائر العلوم هو الذى اختص بهذا النحو من التبويب ٠

ويبدو أن أصح الأقوال في ذلك هو الرأي الثالث ، فمسألة « كلام الله » أو خـــلق القرآن هى أشهر المسائل التى ثار حـــولها الخلاف بين المتكلمين زمن المأمون ، اذ حتدم الصراع الى حـــد الاضطهاد وسفك الدماء بين المعتزله والحنابلة حول مشكلة (هل القرآن مخلوق أم غير مخلوق ؟ هل كلام الله محدث أم قديم ؟ فاطلقت التسمية على العلم بأكمله ٠

ويضيف ابن خلدون تفسيرا رابعا : وسمى علم الكلام لما فيه من المناظرة على البدع وهى كلام صرف وليست براجعة الى عمل ٠

(١) الايجى : المواقف ص ١٦ طبعة استانبول ١٢٨٦ هـ ٠

(٢)اسماء كتبه كما وردت لدى ابن المرتضى فى المنية والامل: الالف مسألة فى الرد على المانوية وذكر له ابن النديم فى الفهرست : اصناف المرجئه ـ كتاب التوبه ـ كتاب المنزلة بين المنزلتين ـ كتاب معانى القرآن ٠

وتشير عبارة ان خلدون الى مقابلة علم الكلام - وكل مافيه نظر وكلام - بالفقه الذى يتعلق بالعبادات والمعاملات وكلها عمل ، ومقابلة الكلام بالفقة من قبيل مقابلة الاقوال بالافعال من حيث أن علم الكلام ليس تحته عمل بعكس الحال فى علم الفقه ، وهذه المقابلة ترد كثيرا فى عبارات مصنفى العلوم ولكنها تبرير للتسمية وليست تفسيرا لنشأتها ، أى أنها لاحقة وليست سابقة عليها .

مراحل نشاة علم الكلام

تجرنا هذه الاختلافات فى تفسير هذه التسمية الى التساؤل عن نشأة هذا العلم ، وهل كانت تسميته كذلك من قبل اصحابه من المتكلمين - اعتزازا بها واعتداد بالانتساب اليه - أم من قبل الخصوم استنكارا له وادانة لأهله ؟

أ - مرحله الايمان القلبى

لم يلق الكلام فى أول أمره قبولا من علماء المسلمين وائمتهم - وفقهائهم ومحدثيهم على وجه الخصوص - فقد روى عن الامام مالك المتوفى عام ١٧٩ هـ أنه قال : اياكم والبدع . قيل يا أبا عبد الله . وما البدع ؟ قال أصحاب البدع هم الذين يتكلمون فى أسماء الله وصفاته وكلامه وعلمه وقدرته ولا يسكتون عما سكت عنه الصحابة والتابعون لهم باحسان، وفى قول آخر له : الكلام فى الدين اكرهه ولم يزل أهل بلدنا - يقصد المدينة المنورة - يكرهونه ولا أحب الكلام الافيما تحته عمل .

وروى عن أبى حنيفة المتوفى عام ١٥٠ هـ أنه قال : لعن الله عمرو بن عبيد فانه فتح للناس الطريق الى الكلام فيما لايعنيهم من الكلام (١) .

---

(١) مصطفى عبد الرازق : تمهيد لتاريخ الفلسفة الاسلامية طبعة سنة ١٩٤٤ ص ١٥٥ .

وكان سفيان الثورى المتوفى عام ١٦١ هـ ينهى أصحابه عن مجالسة المتكلمين ويقول : عليكم بالأثر واياكم والكلام فى ذات الله .

ويقول جعفر الصادق المتوفى فى عـام ١٤٨ هـ : تكلمـوا فيما دون العرش ولا تتكلموا فيما فوق العرش فان قوما تكلموا فى الله فتاهوا .

من أجل ذلك فسر السيوطى المتوفى عام ٩١٤ هـ تسميته بهذا الاسم بأن الكلام ضـد السكوت وأن المتكلمين قد تكلموا فى المسائل الاعتقادية حيث كان ينبغى الصمت وعدم الخوض فيها (١) .

ولقد نسب التابعون من المحـدثين والفقهاء والصوفيه موقفـهم فى النهى عن الخوض فى موضوعات هذا العلم الى الرسول نفسه ، عن أبى هريرة قال : خرج علينا رسول الله صلى الله عليه وسلم ونحن نتنازع فى القدر فغضب حتى أحمر وجهه ثم قال : أبهذا أمرتم أم بهذا أرسلت اليكم؟ انما هلك من كان قبلكم حـين تنازعـوا فى هذا الأمـر عزمت عليكم الا تنازعوا (٢) .

وان كانت التسمية كما تبدو من قبل خصـومه لا أصحابه ، وان كان ائمه المسلمين من التابعين على اختلافهم : فقهاء ومحدثين قد اتفقوا على استهجان هذا العلم والنفور منه فما هى عوامل نشأته ؟ وكيف أصبح مع ذلك من العلوم الاسلامية بل أن يعبر عن أهم جوانب المظهر العقلى للفكر الاسلامى وأن يكون لبعض ائمة الفقه الذين استنكروه آراء كلاميه ؟

الوقـع أنه من التجنى على علم الكلام أن يصوره الفقهاء والمحدثـون مرادفا للمراء أو الجدل الذى لاغناء فيه ، ولو كان الأمـر كذلك لما كان لبعضهم كلام فى علم الكلام ، من أمثال ابى حنيفة والشافعى وابن حنبل،

---

(١) جـلال الدين السيوطى : صـون المنطق والكلام عن فنى المنطق والكلام نشره الدكتور على النشار ص ٧ .

(٢) ابن سعد : الطبقات الكبرى جـ٤ قسم ٢ ص ١٤١ .

ولايفسر الأمر في علم الكلام بما هو حادث في الفلسفه : لكى تهاجم الفلسفه لابد أن تتفلسف ، ولكى تنهى عن الخوض فى علم الكلام لابد تكون متكلما ، ربما كان الأمر كذلك بالنسبه لاحمد بن حنبل حين اتخذموقفا معارضا للمعتزلة بصدد مشكلة خلق القرآن ، ولكن الامر يتجاوز ذلك ، ان الاسلام — شأنه فى ذلك شأن أى دين — قد مر بمرحلتين : مرحلة الايمان القلبى والتصديق والتسليم والتقديس ، اذ يضر الدين فى نشأته أن تعصف به الأهواء والجدل وتشتت الأراء كما يضر بالنبتة الحديثه الغرس أن تعصف بها الأنواء ، فلم يكن سائل على عهد الرسول يسأل عن كيفية الأستواء فى قوله تعالى : «الرحمن على العريش استوى» وان سأل فانه يلقى الجواب الذى ردبه مالك بن انس من التابعين : الاستواء معروف والكيفية مجهولة والسؤال بدعة والايمان بالاستواء واجب (١) ٠ وقد خشى المسلمون الاوئل أن يكونوا من اهل البدع الذين قال تعالى فيهم «فأما الذين فى قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله ، وما يعلم تأويله الا الله » ولكنهم أرادوا أن يكونوا حسب تكملة الآية : والراسخون فى العلم يقولون آمنا به كل من عند ربنا وما يذكر الا أولوا الالباب (٢) : كانت بعض الآيات تشير الى أن موضوعات الميتافيزيقا من أمور الغيب التى لا يحيط بها علم الانسان المحدود ، « ويسألونك عن الروح قل الروح من أمر ربى وماأوتيتم من العلم الا قليلا » (٣) ٠

ب — مرحلة النظر العقلى :

ولكن الدين — أى دين (٤) — لابد أن ينتقل المؤمنون به الى مرحلة ثانية فيها بحث ونظر وصياغة فلسفية للعقائد الدينية ، قد يرجع ذلك الى

---

(١) الشهر ستانى : الملل والنحل ج ١ ص ٦٥ ٠

(٢) آل عمران : ٨ ٠

(٣) الأسراء : ٨٥ ٠

(٤) قارن فى اليهودية مثلايين ايمان سحرة مصر بموسى وبين فلسفة فيلون ٠ ٠ م ، وفى المسيحية بين حواريى السيد المسيح أو بولس الرسول

أن حب الاستطلاع طبيعي فى البشر ، فالناس جميعا قد وهبوا الاستعداد للنظر العقلى والتفكير الفلسفى « وكان الانسان اكثر شيء جدلا » (١) غير أن ظروفا موضوعية واحداثا واقعية تتصل باحتكاك المسلمين بأصحاب ديانات أخرى تسلح القوامون عليها بأسلحة الجدل والفلسفة قد اكرهت فريقا من المسلمين على أن يدافعوا عن دينهم فنشأ عن ذلك علم الكلام ٠

وقبل الخوض فى هذه الأسباب والعوامل التى أدت الى نشأة علم الكلام لابد من أن نزيل التباساقد يتبادر الى الأذهان وهو أن مرحلة الأيمان القلبى يتعارض مع كل نظر عقلى أو بحث فلسفى فى مسائل العقيدة ، وأن المتكلمين من أهل الزيغ والبدع . فليس ذلك بصحيح ٠

أ ـ القرآن كمنطلق لنشأة علم الكلام :

انعلم الكلام شأنه في ذلك شأن سائر العلوم الاسلامية قد وجد منطلقا من القرآن منهاجا وموضوعا ، فمنهجيا لا يتعارض النظر مع الايمان، لقد حث القرآن المسلمين على أن ينظروا فى ملكوت السموات والأرض وأن يتفكروا وأن يتدبروا « ان في ذلك لأية لقوم يتفكرون (٢) » «ان فى ذلك لآيات لقوم يعقلون (٣) »«لعلكم تعقلون» (٤)«لعلهم يتفكرون» ، ومن ناحية أخرى ذم القرآن الذين لايفكرون أو لا يعقلون ٠

= حين حاور فلاسفة ابيقوريين ورواقيين فى محفل اريوس باغوس فخاطبهم بلغه الايمان فسخروا منه (أعمال الرسل ف ١٧) وبين فلسفة كليمنت الاسكندرى ت ٢١٦ م أو اوريجين ٢٥٤ ومحاولتهما التوفيق بين المسيحية والفلسفة ٠٠ ومن قبلهما القديس جوستين (ف١٦٧) واثنا غوراس ودفاعهما عن المسيحية بسلاح الفلسفة ٠

(١) سورة الكهف ص ٥٤ ٠
(٢) النحل : ١١ ٠
(٣) النحل : ١٢ ٠
(٤) البقرة : ٧٣ ، ٢٤٢ ، الانعام : ١٥١ ٠

والأنبياء للمسلمين أسوة وقد جاء ايمان أبى الانبياء ابراهيم بعد نظر عقلى حين رفض ان يعبد ما يأفل (١) فجاء ايمانه بالذى فطر السموات والارض ايمانا عن يقين ، ثم تدرج من الايمان الى الاطمئنان حين سأل ربه أن يريه كيف يحيى الموتى « قال أو لم تؤمن قال بلى ولكن ليطمئن قلبى » (٢) .

وتعرض بعض السور حوارا منطقيا لافحام المشركين ، يقول ابو الحسن الاشعرى : وأما الكلام فى أصول التوحيد فمأخوذ أيضا من الكتاب، قال الله تعالى «لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا» (الانبياء : ١٢١) وهذا الكلام الموجز منبه على الحجة بأنه واحد لاشريك له ، وكلام المتكلمين فى الحجاج فى التوحيد بالتدافع والتغالب فانما مرجعه الى هذه الآية ، وقوله عز وجل : مااتخذ الله من ولد وماكان معه من اله اذا لذهب كل اله بما خلق ولعلا بعضهم على بعض » (المؤمنون : ٩١) الى قوله عز وجل : «أم جعلوا لله شركاء خلقوا كخلقه فتشابه الخلق عليهم » (الرعد : ١٦) ، وكلام المتكلمين فى الحجاج فى توحيد الله انما مرجعه الى هذه الأيات وكذلك سائر الكلام فى تفصيل فروع التوحيد والعدل انما هو مأخوذ من القرآن .

كذلك الكلام فى جواز البعث او استحالته التى قد اختلف عقلاء العرب ومن قبلهم من غيرهم فيه حتى تعجبوا من جواز ذلك فقالوا : «أ اذا متنا وكنا ترابا ذلك رجع بعيد»(ق:٣)وقولهم:«هيهات هيهات لما توعدون» (المؤمنون : ٣٦) وقولهم : «من يحيى العظام وهى رميم» (يس : ٧٨)وقوله

---

(١) الحشر : ٢١ .

« وكذلك نرى ابراهيم ملكوت السموات والأرض وليكون من الموقنين، فلما جن عليه الليل رأى كوكبا قال هذا ربى فلما أفل قال لا أحب الآفلين، فلما رأى القمر بازغا قال هذا ربى فلما أفل قال لئن لم يهدنى لاكونن من القوم الضالين ، فلما رأى الشمس بازغة قال هذا ربى هذا اكبر فلما افلت قال ياقوم انى برىء مماتشركون ، أنى وجهت وجهى للذى فطر السموات والأرض حنيفا وما أنا من المشركين » الانعام ٧٥ ـ ٧٩ لاحظ فى ضوء هذه الآيات أن فرقة كالمعتزلة توجب الشك كمرحلة سابقة من أجل اليقين .

(٢) البقرة : ٢٦٠ .

تعالى : «أيعدكم أنكم اذا متم وكنتم ترابا وعظاما انكم مخرجون» (المؤمنون: ٣٥)_ وفي نحو هذا الكلام منهم انما ورد بالتحجاج في جواز البعث بعد الموت في القرآن تأكيدا لجواز ذلك في العقول ، وعلم نبيه صلى الله عليه وآله وسلم _ ولقنه الحجاج عليهم في انكارهم البعث من وجهين على طائفتين منهم :

طائفة أقرت بالخلق الأول وأنكرت الثاني ، وطائفة جحدت ذلك بقدم العالم ، فاحتج على المقر منهما بالخلق الأول بقوله : «قل يحييها الذى انشأها أول مرة » (يس :٧٩) وبقوله : «وهو الذى يبدأ الخلق ثم يعيده وهو أهون عليه » (الروم : ٢٧) وبقوله : كما بدأكم تعودون » (الاعراف : ٢٨) ، فنبهم بهذه الآيات على أن البعث والاعادة أهون على أحدكم من ابتداء خلقه ... فهذا ما احتج به على الطائفة المقرة بالخلق .

وأما الطائفة التي أنكرت الخلق الأول والثاني ، وقالت بقدم العالم فانما دخلت عليهم شبهة بأن قالوا : وجدنا المياة رطبة حاره والموت باردا يابسا وهو من طبع التراب فكيف يجوز أن يجمع بين المياه والتراب والعظام النخرة فيصير خلقا سويا والضدان لايجتمعان... فاحتج الله عليهم بأن قال : «الذى جعل لكم من الشجر الأخضر نارا فاذا أنتم منه توقدون» (يس : ٨٠) فردهم الله عز وجل _ في ذلك الي ما يعرفونه ويشاهدونه من خروج النار على حرها ويبسها من الشجر الأخضر على بردها ورطوبتها (١) .

فاذا تذكرنا أن أوائل المتكلمين _ من المعتزلة على وجه الخصوص _ قد هبوا للدفاع عن الدين ضد المخالفين من أصحاب الديانات الأخرى ، تبين كيف كان القرآن منهجيا منطلقا لنشأة علم الكلام ، وأن النظر العقلى لايتعارض مع الايمان .

---

(١) ابو الحسن الاشعرى:استحسان الخوض فى علم الكلام نشره الأب بكارثى اليسوعى بيروت ١٩٥٣ مع كتاب اللمع للاشعرى .

أما من ناحية الموضوع ، فلقد التزم المتكلمون على اختلاف فرقهم بما حدده القرآن من أصول عامة فى الاعتقاد : التوحيد - أسماء الله وصفاته ، صلة الله بالعالم فهى صلة خلق وليس صانعا أو محركا بمفهوم أفلاطون أو ارسطو - الحكمة لا الآلية أو المصادفة «أفحسبتم انما خلقناكم عبثا » (المؤمنون : ١١٥) «وخلق كل شيء فقدره تقديرا» (الفرقان : ٢) - عالم بالكليات والجزئيات جميعا : «لايعزب عنه مثقال ذرة فى السموات ولافى الأرض » (سبا : ٣) حدوث العالم والخلق من العدم - وآيات تشير الى الانسان : خليفة الله فى أرضه « أنى جاعل فى الارض خليفة » (البقرة: ٣٠) منشأ الانسان من طين ومن روح الله - اجتماع الخير والشر فيه « وهديناه النجدين » (البلد : ١٠) - المسئولية فردية «ولاتزر وازرة وزر أخرى » (الأسراء : ١٥) «كل أمرىء بما كسب رهين» - الانسان الذى حمل دون سائر المخلوقات الأمانة أو التكاليف - مصير الانسان بعد الممات .

هكذا انبثق التفكير الفلسفى والنظر العقلى من هذه المواقف كما حددها القرآن فلا غرو أن كان المتكلمون بأياته يستشهدون وبنصوصه يستدلون ، والواقع أنه لايتصور عقلا أن علما قد نشأ من فراغ أو ارضاء لأهواء ، بل لم يكن مجرد ترف عقلى ، وانما حتمت مقتضيات مواجهة الاسلام لديانات سابقة عليه هذه النشأة ، واستمد المتكلمون أصولهم من الكتاب ، من حججه مع المشتركين يتعلمون والى آياته يستندون .

ب - الحديث :

فان انتقلنا من الكتاب الى المعلم-أعنى الرسول-فقد حث على الاجتهاد - الذى أصبح المصدر الثالث للتشريع-وعلم طرق الاستنباط ، أماأنه حث على الاجتهاد فمما ذكر فى ذلك أنه حين بعث معاذا الى اليمن قال له : كيف تصنع ان عرض لك قضاء ؟ قال معاذ : أقضى بما فى كتاب الله، قال: فان لم يكن فى كتاب الله ، قال فبسنة رسول الله ، قال : فان لم يكن فى سنة رسول الله ، قال : اجتهد رأيى لا آلو ، فضرب بيده صدر معاذ وقال الحمد لله الذى وفق رسول رسول الله لما يرضاه الله ورسوله .

جـ - الاجتهاد :

واما أنه علم بعض السائلين أساليب الاستنباط فضلا عن الرد المقنع على السؤال فذلك حين سألته جارية : ان أبى قد أدركته فريضة الحج شيخا زمنا لايستطيع أن يحج أفتن حججت عنه أينفعه ذلك ؟ فقال لها : أرأيت ان كان على أبيك دين فقضيته أكان ينفعه ذلك ؟ فقالت : نعم ، قال: فدين الله أحق بالقضاء .

ومن ذلك أيضا أن رجلا قد ساورته الهواجس فأنكر ولده لأن امرأته جاءت به أسود ، فسأله الرسول : هل لك من ابل ؟ قال : نعم ، قال: فما ألوانها ؟ قال : حمر ، قال فهل فيها من أورق (رمادى)؟ قال : نعم : قال : فمن أين ؟ فرد الرجل : لعل عرقا نزعه فقال النبى : ولعل ولدك نزعه عرق (١) .

يقول أبو الحسن الأشعرى ، تعليقا على ذلك : فهذا ماعلم الله نبيه من رد الشيء الى شكله ونظيره ، وهو أصل لنا فى سائر ما نحكم به من الشبيه والنظير (٢) .

على أن حث القرآن على النظر والتفكير أوحث الحديث على الاجتهاد والاستنباط لايتعارض مع ماسبقت الاشارة اليه من نهى عن الخوض فى موضوعات مغيبة على الانسان لقصور عقله أولا «وما أوتيتم من العلم الا قليلا » (٣) ولأنها دليل ضعف الايمان ثانيا « فأما الذين فى قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه» ولأنها تورث الشقاق والمراء والخلاف فى الدين والتخاصم بين المسلمين : «ان الذين فرقوا دينهم وكانوا شيعا لست منهم فى شىء (٤) » ولم يكن علم الكلام عن بعض هذه الموضوعات ببعيد ،

(١) الاورق: الرمادي ، نزع الولد أباه أى اشبهه والمقصود أنه شابه أحد اجداده .

(٢) ابو الحسن الأشعرى : استحسان الخوض فى علم الكلام .

(٣) الاسراء ٨٠ (٤) الانعام : ١٥٩

يقول الخوارزمي : وقد اقتضت طبيعة هذا العلم الخلاف في مسائل كثيرة ... منها .أنه تعالى لايشبهه شيء للرد على المشبهة والمجسمة ، والكلام في الرؤية (رؤية الله في الآخرة) ونفيها واثباتها ، والكلام في الصفات للرد على المعطلة ، والكلام في أفعال العباد وهل يخلقها الله أو العباد أنفسهم ، وأنه تعالى يريد القبائح أو لا يريدها ، وحكم مرتكب الكبيرة ، ومعنى هذا الكلام في الايمان وحده وماهيته ... وللقول في الامامة ومن يصلح (١) .

هذه بعض من موضوعات علم الكلام التى لم يتفق فيها المتكلمون على رأى واحد بل تفرقوا فرقا وانقسموا شيعا ، وغنى عن البيان أن القرآن لم يقصد البحث في مثل هذه الموضوعات الميتافيزيقية أو موضوعات عالم الغيب حين حث على النظر والتدبر ، لقد حدد القرآن الكريم أصول الايمان التى ينبغي على المتكلم أن يسلم بها وأن يدافع عنها ولايتخطاها الى مخالف أو رأى مغاير ، ولكنه لم يحبذ المراء في الدين أو الجدل الذى يورث الشقاق والعداوة والبغضاء : ومن ثم نهى الرسول والصحابة عن الخوض في موضوعات عالم الغيب وان كان أحرى بالمتكلمين أن ينتهجوا نفس النهج الا أن الحق يقال ماكان ذلك منهم عن زيغ في القلوب أو ابتغاء فتنة ، وانما أكرهوا على ذلك اكراها واضطروا الى ذلك اضطرارا ، فما عسى أن تكون هذه الضرورة الملحة التى أباحت المحظور ؟ وماهي عوامل نشأة علم الكلام؟

عوامل نشأة علم الكلام ؟

١ - العوامل الخارجية :

لم يكن الأمر في البلدان المفتوحة كما هو في شبه الجزيرة العربية من وثنية ساذجة لايعرف أهلها من المنطق والفلسفة ما يدافعون به عن دينهم : فلم يملكوا اذ واجهوا الاسلام الا أن يلتمسوا لأنفسهم المعاذير لعبادتهم الأصنام : « ما نعبدهم الا ليقربونا الى الله زلفى » (٢) «قالوا

(١) الخوارزمي : مفاتيح العلوم ص ٣٩ طبعة لندن
(٢) الزمر : ٣ .

وجدنا أباءنا لهـا عابدين» (١) ،حقيقة لقد كان فى شبه الجزيرة العربية يهود ونصارى ، ولكنهم لم يفوقوا عرب الجاهلية فى كثير علما أو حضارة، ولم يكن الحال كذلك فى الشام أوالعراق أو مصر أو بلاد فارس أو الهند حيث خليط من الأديان من مسيحية وثنوية وصابئة وبراهمة وبوذية ، وبعض هذه الأديان فيها مذاهب تختلف حول أصول فى المعتقد غاية فى التعقيد ، كلها لها أسلحتها الفكرية وعلماؤهـا أو كهنتها القوامون عليها المدافعون عنها ٠

ألف يحيى الدمشقى * كتابا يدفع فيه ماجاء فى الاسلام متعارضا مع المسيحية حول شخص السيد المسيح : اذا قال لك المسلم ماتقول فى المسيح فقـل له : انه كلمة الله ، ثم ليسأل النصـرانى المسلم : بم سمى المسيح فى القرآن ؟ وليسكت فلا يتكلم بشىء حتى يجيبه المسلم قائلا : كلمة الله ألقاها الى مريم وروح منه (٢) ، فـان أجـاب بذلـك فاسأله : هل

---

(١) الانبياء : ٥٣ ٠

(*) يوحنا الدمشقى : عملت أسرته بالاداره المالية للدولة الرومانية ثم الاسلامية ، فكان ابوه سرجيوس وكيلا ماليا ثم وزيرا لمعاويه ٠ كذلـك اشتغل يوحنا للخليفه الأموى هشام ثم استقال لخدمة الدير ، اليه ينسب أول كتاب فى النقاش بين المسيحية والاسلام : حوار بين مسـيحى وشرقى (مسـلم) وتبـدو احرية المسـموحه للمسيحيين فى السماح بنشر هذا الكتاب الذى ينتصر مؤلفه للمسيحية ٠ اثار فى علم الكـلام مشكلتين : الأولى : كلمة الله : قديمة أم حديثه ، الثانية : وصف الاسلام بأنه دين الجبر ـ متأثرا فى ذلك بمذهب الأمويين الذين عمل فى بلاطهم وأن المسيحية دين حـرية ارادة الانسان ومن ثم اتهم الامويون القدريين الاوائل انهم متأثرون بالمسيحية ٠

(٢) نص الآية : « انما المسيح عيسى ابن مريـم رسول الله وكلمته القاها الى مريم وروح منه

كلمة الله وروحه مخلوقة ام غير مخلوقة ؟ فان قال مخلوقة فيرد عليه بأن الله كان اذن ولم تكن له كلمة ولاروح ، قال يحيى فان قلت ذلك فسيفحم المسلم لأن من يرى هذا الرأى زنديق فى نظر المسلمين .

صورة أخرى من الحوار تفصح كيف اضطر المسلمون الى علم الكلام اضطرارا دفاعا عن دينهم ، أرسل ملك السند رجلا من السمنية ـ البوذية ـ الى هارون الرشيد . انك رئيس قوم لاينصفون ، ان كنت على ثقة من دينك فوجه الى من أناظره ، فان كان الحق معك اتبعناك وان كان معى اتبعتنى ، فأرسل اليه الرشيد محدثا ، فلما وصل الى الهند أكرمه الملك وأتى بعالم سمنى ليناظره ، فسأله : أخبرنى عن معبودك هل هو قادر على كل شىء ؟ فأجاب المحدث : نعم ، فسأله السمنى : أهو قادر على أن يخلق مثله ؟ فقال المحدث : هذه مسألة من علم الكلام وهو بدعة وأصحابنا ينكرونه ، فصرفه الملك ، وأرسل الى الرشيد بالأمر فاستاء وغضب وقال: أليس لهذا الدين من يناضل عنه ؟ فقال أحد رجال حاشيته : بلى يا أمير المؤمنين هم الذين نهيتهم عن الجدال ، والدين أودعتهم السجون ، فأطلق الرشيد سراحهم لينتشروا فى الأرض دفاعا عن الاسلام .

هكذا نشأ علم الكلام وتحددت موضوعاته نتيجة خلاف عقائد الاسلام مع المعتقدات الأخرى . فكان الصراع الفكرى بين المسلمين ومن خالفهم هو العامل الحاسم فى نشأة هذا العلم بل فى تحديد موضوعاته ، فانبثقت مشكلة « كلام الله » ـ على سبيل المثال ـ هل هو مخلوق أم غير مخلوق ؟ قديم أم حديث نتيجة اختلاف الاسلام مع المسيحية حول دلالة « الكلمة » فى وصف السيد المسيح .

على أن العوامل الخارجية ان فسرت لنشأة علم الكلام فهى لا تفسر كثرة الفرق الاسلامية .

٢ ـ العوامل الداخلية

ولاشك أن هذه ترجع الى عوامل فى البيئة الاسلامية ذاتها ، ويرجع

الانقسام الى فرق ومذاهب ـ سواء في الدين أو في الفلسفة حين تواجه الجماعة مشكلة تتعذر عندها الآراء ٠

يقول أبو الحسن الاشعرى : أول ماحدث من الاختلاف بين المسلمين بعد وفاة نبيهم اختلافهم فى الامامـه (١) ، ولازال الانشقاق المذهبى بين المسلمين الى اليوم قائما بين أهل السنة والشيعة والخوارج ، وهو خلاف في جوهره سياسى ولكن فى فكر ارتبطت فيه السياسة بالدين كان لابد أن تتصـل الأفكار بجـوانب دينية ، لقد قبض الرسول عليه السلام ولم يستخلف ـ حسب رأى أهل السنة على الأقل ـ وأسفر اجتماع السقيفة عن بيعة أبى بكر التى تمت فلتة ـ حسب قول عمر ـ لشخصية أبى بكر ، فقد كان بعض كبار الصحابة يؤثرون عليا ولكنهم آثروا عدم الخلاف ، وعين أبو بكر عمرا خليفة بعده في وقت كانت الحرب دائرة بين المســلمين وجيوش الروم ، ثم جعل عمر الشورى فى ستة ، فقلد عبد الرحمن ابن عوف الخلافة عثمان ، واستفحل استياء الناس فضلا عن انصار على فى السنين الأخيرة من خلافة عثمان التى انتهت بقتله الذى فتح باب الفتنة على مصر اعيها ، ولم يستقر الأمر لعلى ، بل تقاتل المسلمون ولم يمض على وفاة نبيهم ثلاثين عاما ، ولم يهنا على بانتصاره فى واقعتى الجمل وصفين اذ لزم عن التحكيم أن خرج عليه بعض شيعته ، والخوارج هم أول من آثار المشكلات السياسية على مستوى المبادىء ، اذ لم ينشقوا على على طمعا أن يكون الخليفة واحدا منهم كما كان خلاف الزبير أو طلحه أو معاويه ، لقد اثاروا لأول مرة فى الفكر الاسلامي مشكلة الامامه : مدى وجوبها ـ سمعا أو عقلا ـ أم لاتجب ، وهل فى قريش أم فى غيرهم ٠٠

وتولى معاوية الخلافة ـ أو بالأحرى الملك (١) ٠ ولم تكن جماعة (٢)،

---

(١) الأشعرى (أبو الحسن) : مقالات الاسلاميين واختـلاف المصلين جـ١ ص ٣٤ ، ٣٩ نشر محيى الدين عبد الحميد ٠

(*) فى حديث للرسول عليه السلام : الخلافه من بعدى ثلاثون عاما ثم تكون ملكا عضوضا ٠

(*) أطلق معاوية على عام تنازل الحسن له عن الخلافة عام الجماعة٠

بل تصاعدت الاحداث نحو الفرقة التى لم تكن ولم تقم بعدها وحده ، وكانت كارثة كربلاء ، حيث قتل الحسين سبط النبى عام ٦١ هـ ذروة المأساة ، فالسيف الذى حز الحسين جز * معه وحدة المسلمين الى اليوم ، وافترق الشيعه عن السنه وتشكلت للشيعه عقائد مباينه لأهل السنة فى موضوع الأمامة ، وأصبحت هذه احدى موضوعات علم الكلام ٠

ولم تكن مشكلة الامامة هى وحدها التى نشأت نتيجة ظروف فى البيئة الاسلامية ولا دخل لصراع الاسلام مع الأديان الأخرى فيها ، ولكن مشكلات أخرى تتصل بمفهوم الايمان والحكم على فاعل الكبيرة — أو بالأحرى مشكلة الاسماء والأحكام — والجبر والاختيار كلها بدورها من موضوعات علم الكلام التى نشأت نتيجة عوامل داخلية ٠ لقد تولى الامويون الحكم ولم يكونوا من السابقين الى الاسلام حتى يتصدروا لامامة المسلمين وامارة المؤمنين فضلا عن أن لم يتورع بعضهم عن ارتكاب الكبائر كسفك الدماء واحتجان أموال المسلمين ، وأعلن الخوارج مبدأهم :-تكفير فاعل الكبيرة — كى يبرروا سياستهم فى الخروج على الغاصب الظالم — ، وعارضهم الراغبون فى السلم الذين يجدون فى الخروج — أى الثورة على الحاكم الظالم مرتكب الكبائر — فتنة معلنين مبدأهم : لايضر مع الايمان معصية ، أولئك هم المرجئة ، وكان لابد أن تظهر آراء بين بين ، لاهى الى تطرف الخوارج ولا الى تهاون المرجئة فكان أن ظهر القائلون بالمنزلة بين المنزلتين من المعتزلة ٠

لم يكن الامويون أجدر المسلمين بتولى الخلافة كما أشرنا ، فلقد كان بين المسلمين صحابة سبقوا الى الاسلام بينما كان امثال معاوية ومروان ابن الحكم من الطلقاء * — أو المؤلفة قلوبهم ممن أسلم بأخرة ، وكان لابد لهم أن يدعموا سلطانهم ويعوضوا نقص أهليتهم لامامه المسلمين حتى يكرهوا الناس على طاعتهم بالفكرة الى جانب القوة ، ولم تكن الفكرة الا عقيدة الجبر ، فوصولهم الى الحكم وسلطانهم على الناس—بل وأعمالهم التى

(* جز (بالجيم) قطع وفصل وحز (بالحاء) قطع ولم يفصل ٠

(*)سموا كذلك لقول الرسول فيهم عقب فتح مكة : أذهبوا فأنتم الطلقاء ، وهؤلاء هم أبو سفيان ومن شايعه على الشرك حتى عام الفتح ٠

قد يخالف بعضها تعاليم الاسلام — انما بقدر من الله وقضاء لاحيلة للناس في دفعه ، بذلك كان يمدحهم شعراؤهم ويظاهرهم (١)

يذكر صاحب المنية والأمل أن مذهب الجبر قد حدث في دولة معاوية وملوك بني مروان ، وأنه مستند من لاترضى طريقته ، وقد كتب ابن عباس الى المجبرة من قراء الشام يلعنهم لمظاهرتهم العاصين ولكونهم اعوان الظالمين الذين يحملون اجرامهم على الله وينسبون شر أفعالهم اليه ، ويذكر أن فريقا من الناس قد اشتكى الى عبد الله بن عمر : يا أبا عبد الرحمن ان اقواما يزنون ويشربون الخمر ويسرقون ويقتلون ويقولون كان في علم الله فلم نجد بدا ، فغضب ابن عمر قائلا : سبحان الله العظيم قد كان في علمه أنهم يفعلونها ولم يحملهم علم الله على فعلها (٢) ٠

وتذكر المصادر أن عبد الملك بن مروان بعد أن قتل عمر بن سعيد خرج الى الناس فقيه موافق له ليقول : ان أمير المؤمنين قد قتل صاحبكم بما كان من القضاء السابق والأمر النافذ (٣) ٠

وكان رد الفعل من رجال أقلقهم خطورة هذا الرأى على الدين ، فجاهروا معارضين مبدأ الجبر مستند الأمويين ، وسموا قدريه * وأولهم معبد الجهنى المتوفى عام ٨٠ هـ الذى أتى الحسن البصرى مع عطاء ابن يسار قائلا : يا ابا سعيد ، هؤلاء الملوك يسفكون دماء المسلمين ويأخذون اموالهم ويقولون انما أعمالنا على قدر الله ٠

(١) الاصفهانى : الأغانى جـ ١٠ ص ٩٩ ٠
(٢) ابن المرتضى : المنية والامل ص ٧ — ٨ ٠
(٣) ابن قتيبه : الامامة والسياسة جـ ٢ ص ٤١ ٠
* لأنهم يقولون قدر الانسان بيده ٠

وهكـذا نشأ صراع فكـرى بين قوم يرتكبون المعاصى وينسبونها إلى مشيئة الله وبين من اقلقهم خطورة هذا الرأى على الدين ، وذلك منشأ القول بالقضاء والقدر* .

بقى بعد ذلك التساؤل عن سر اختلاف المسلمين شيعا وفرقا ، ومن الطبيعى أن يحز ذلك فى نفس كل مسلم غيور على دينـه ، ومن الطبيعى أيضا أن يشـار فى ذلك الى قوله تعالى : « ان الذين فرقوا دينهم وكانوا

---

* قيلت فى نشأة القول والقدر آراء أخـرى ، فقد ذهـب بعض المستشرقين مثل بيكروقون كريمر وجولد تسيهر الى أن المسلمين انصار الجبر بينما ينتصر المسيحيون لمبدأ الاختيار وقـد نقلوا ذلك عن يوحنا الدمشقى الذى كان وزيرا لبعض خلفاء بنىأمية وأن خصومالامويين قد اخذوا الفكرة عنبعض المسيحين ، جولد تسيهر : العقيدة والشريعه ص٨٤ وكذلكلويس جارديه وجورج قنواتى : فلسفة الفكر الدينى بين الاسلام والمسيحية جـ ١ ص ٦٠ ترجمة الشيخ الدكتور صبحى الصالح والاب فريد جبر ، والرد على ذلك أن المشكلة قـد اثيرت بين المسلمـين فى وقت سابق على عهـد يوحنـا الدمشقى المتوفى عام ١٢٣ هـ أنها ترجع الى أوائل عهد الدولة الأموية فضلا عن أنها مشكلة الفكر الانسانى فى كل فلسفة ودين فى جميع العصور ، فلا مبرر للقول ان حـرية ارادة الانسان لم يعرفهـا المسلمون الا عن المسيحين — وفى كل دين يوجد الاتجاهان معا والمشايعون للرأيين معا .
رأى آخر يرجع المشكلة الى النظر المجرد فى آيات القرآن الكريم حيث آيات ظاهرها الجبر وأخـرى تفيد الاختيار ، ولكن ذلك الرأى لايفسر لنا تأخر ظهور المشكلة حتى النصف الثانى من القرن الأول فضلا عن أن الأختلاف بين الفرق الكلامية ليس كالذاهب الفقهية يفسر الأمر فى اختلافها بالأجتهاد فى الرأى، وانما كانت تحدوهمفى تأويلاتهم أفكار مسبقة ثم يلتمسونالادلة النقلية ، فالجهم بن صفوان كان مجبرا ثم التمس من الآيات ما يناصر موقفه وكان معبد الجهنى قدريا ثم استدل بآيات تفيد حرية الأختيار .

شيعا لست منهم فى شىء (١)

ومن الملاحظ أن من أسباب النفور من علم الكلام أنه يعد فى نظر الكثيرين مسئولا عن التفرق والاختلاف ، وأنه يورث الجدل والمراء ، اذ تكفر الفرق بعضها بعضا وتزعم كل فرقه أنها وحدها التى تعبر عن رأى الاسلام ، ولقد اشار الغزالى الى ذلك (٢) كما أشار الى أن لايقين يلزم عن أدلة المتكلمين ، وأن الشر قد ثار منذ نبغ المتكلمون وفشت صناعة الكلام، وأن الرسول والصحابه لم يسلكوا مسلك المتكلمين فى تقسيماتهم وتدقيقاتهم بل عدلوا عنه لعلمهم أن الجدل مثار الفتن ومنبع التشويش ، وأن لاحاجة الى من هداه الله بنور الايمان الى أن يخوض فيما خاض فيه المتكلمون : ان منهج كل فرقة مع الخصوم يستثير الأحقاد ولاحاجة الى شىء من ذلك لجمهرة المؤمنين (٣) .

ولايدفع المتكلمون عن أنفسهم هذا الاتهام . فكتاب الفرق يستهلون كتبهم بالحديث : افترقت اليهود على احدى وسبعين فرقة ، وأفترقت النصارى على أثنتين وسبعين فرقة وتفترق أمتى على ثلاث وسبعين فرقة★ كلها فى النار ماعدا واحدة ، قالوا : وماهى يارسول الله ؟ قال ﷺ ...... وهم يهدفون باستهلال مؤلفاتهم بهذا الحديث أن يكون ذلك تبريرا لتكفير

(١) الانعام : ١٥٩

(٢) راجع كتب الغزالى : المنقذ من الضلال ـ الجام العوام عن الكلام ـ الاقتصاد فى الاعتقاد .

(٣) الغزالى : الجام العوام عن علم الكلام من مجموعة القصور العوالى ص ٢٦٧ .

★ جعل كتاب كل فرقة ختام الحديث الرواية التى تناسبهم ، جعلها أهل السنة : المتمسكون بسنتى ، أو ما أنا عليه وأصحابى ، جعلها الشيعة : شيعة أهل بيتى ، جعلها المعتزلة : الفرقة المعتزلة وهكذا ، مما ضعف الحديث حتى لو افترض صحته .

خصومهم ثم أن يجعل كتاب كل فرقة فرقتهم وحدها دون غيرها الناجيـة ولقد جنح بهم ذلك الى شيء غير قليل من الشطط فى التحامل على الخصم ، والى التعسف فى تشعيب الفرق حتى يكون مجموعها مماثلا العدد المذكور فى الحديث ، غافلين عما قد تخبئه الأيام بعد القرن الرابع من ظهور فرق جـديدة ، فضلا عن تشويه كل فرقة لعقائد غـيرها حتى توصم بالضلال الموجب للتكفير ولأن تصبح من أهل النار ·

هذه آفة علم الكلام بلامراء ولكنها آفة لاتوجب اعتباره مسئولا عن تفرق المسلمين ، لأن دور علم الكلام هو أن سجل معتقدات هذه الفرقة ولم يكن علة لها ، فالمسلمون قد أفترقوا مذاهب وشيعا ، وتقدم علماء كل فرقة يدافعون عن مذهبهم ، وجاء علم الكلام بعد ذلك حصيلة ذلك كله ، فليس لنا أن نتجاهـل ما كان ، وانما أجـدر بنا أن نعلله وأن نحيط بظروفـه وملابساته وأن نتعمق فى فهم دوافعه بنزاهة وموضوعية

نشأ علم الكلام لعوامل خارجية كما أسلفنا : دفاع ممن أوتوا قـوة الجدل عن دينهم ضد ديانات غلبت على أمرها ولكنها لا ترضخ لغلبها ، ثم لعوامل داخلية سياسية وغير سياسية كانت فى تاريخ الاسلام أمرا مقضيا· لاوفقا لمنطق الجبر بمفهومـه الغيبى وانما وفقا لمنطق العلم الذى تسوده فكرة الحتمية ·

اذا كان مما يسيء المسلم ويحز فى نفسه أن يجد تفرقا بين اخوانه فى الدين فليس كل اختلاف سيئا ، ان الرأى الموحد فى أغلب الأحيان تعبير عن الجمود المؤدى الى شلل التفكير ، ذلك من أسباب تدهور فكر الغرب فى العصور الوسطى حين فرضت سلطة كهنوتية نفسها وصية على الفكر ، ومن ناحية أخرى لايجد المسلمون غضاضة فى مذاهب الفقه * مع أنه يتعلق بالعمل ·

* والعبارة الشائعة على ألسنة المسلمين : اختلافهم رحمة ، ولقد كان من عوامل ازدهار الفكر الاسلامى فى القرن الثالث الهجرى ·

ويتساءل غيــور على دينه : لماذا يختلفون وبين أيديــهم كتاب الله ؟ حقيقــة انهم لايختلفون على تنزيله وانما يختلفون على تأويلــه ، أى انهم متفقون على نصه ولكنهم مختلفون فى تفسيره فالقرآن فيه محكم ومتشابه، قد يقال : ولماذا لم ينزل القرآن كله محكما فيكفى المسلمين شر الافتراق ؟ يقول الزمخشرى ردا على ذلك : لو كان القرآن كله محكما لتعلق الناس به لسهولة مأخذه ولأعرضوا عما يحتاجون فيه الى الفحص والتأمل من النظر والاستدلال ولارتكنوا الى طريقة التقليد ، ان وجود متشابه الآيات أدعى الى أن يشحــذوا الفكر للاستنباط ويكدوا فى معرفة الحــق خــواطرهم وأتعابهم القرائح فى استخراج معانيــه وما فى رد الآيات المتشابهة الى المحكم من الفوائد الجليله والعلوم الجمه نيل الدرجات عند الله . (١)

هكــذا ألمح الزمخشرى الى عامل من أهم عوامل ازدهــار الحضارة الاسلامية عقب قيام الاسلام ، اذ الزم القرآن المسلمين بما غمض من معانى آياته وبمحكمه ومتشابهه البحث والنظر والتفكير والاستنباط ، ولو كان سهل المأخذ يسير الفهم لكانت السطحية التى تغرى بالتقليد والجمــود . فالاختلاف قرين حرية الرأى والتفكير ، بينما الوحدة قرينة التسلط وشلل العقول * الا أن يكون ذلك فى بدء الدعوة حيث يجب أن تنأى عن التيارات والاعاصير .

كان ازدهــار علم الكلام بتعدد فرقه ومذاهبــه مصاحبا لازدهــار الاسلام ،وانحط علم الكلام حين جمد فكر المسلمين وحين أغلق باب الاجتهاد

(١) الزمخشرى : الكشاف . . فى تفسير أية ٧ من سورة آل عمران.

* انها فى السياسة : الدكتاتورية : كما أن الاختلاف وحرية الرأى من لوازم الديمقراطية ، والأمر أوضح فى الفلسفة اذ لا تزدهر الا باختلاف المذاهب الى حد أن يعارض التلميذ استاذه ولو وافقه لما اصبح التلميذ جديرا بأن يعد فليسوفا .

ان حكمه الله تتجلى فى الاختلاف الفكرى بين الناس بأكثر مما تتجلى فى وحدة فكرية متسلطة : « ولو شاء الله لجعلكم أمة واحدة ...... » (المائده : ٤٨)

العوامل الخارجية :

جاء علم الكلام وليد صراع فكرى بين المسلمين وأصحاب الديانات الأخرى ، ذلك أن الأسلام قد انتشر فى اقطار حافلة بشتى الديانات ، سماوية . أهل الكتاب ومن لهم شبهة كتاب * : وليس حال الاسلام فى ذلك كحال المسيحية حين أنتشرت فى أوربا اذ لم تصادف غير اليهودية ووثنية ساذجة * ، ومن ثم وجب استعراض أوجه الخلاف كما صادفه مسلمو القرون الأولى للهجرة ، وكيف انبعث عن هذا الخلاف موضوعات علم الكلام .

أولا : بين الاسلام واليودية

١ – التنزيه والتشبيه

اشتقاق لفظ اليهود من هاد الرجل اذا رجع وتاب ** ، وقد لزمهم

---

(١) النحل ٩٣ «ولو شاء ربك لجعل الناس أمة واحدة» (هود:١١٨)، « ولو شاء الله لجعلهم أمة واحدة » (الشورى : ٨) .

* اليهود والنصارى أهل كتاب : التوارة والانجيل ، المجوس ممن لهم شبهة كتاب ، وقد عامل المسلمون منذ عهد عمر المجوس معاملة أهل الذمة لأن الأصل فى ديانتهم التوحيد – كما سيأتى بيانه – ولأن من الجائز أن يكون مؤسس دينهم – زرد شت – ممن اشار اليهم القرآن « ورسلا لم نقصصهم عليك » .

* ومن ثم جاء علم الكلام غير مناظر لعلم الاهوت فى المسيحية . يغلب على علم الكلام الدفاع عن أصول العقيدة بينما موضوع علم اللاهوت شرح أصول الايمان المسيحى : راجع كتاب
ورأى الدكتور عبد الرحمن بدوى فى كتابه :
مذاهب الأسلاميين ص ١٤ – ١٥ .

** هذا هو تفسير المسلمين آنذاك ، وهناك رأى يرجع اشتقاق اللفظ
=

هذا الاسم لقولهم لموسى «انا هـدنا اليك ٠ ٠ ٠ (١) اى رجعنا وتضرعنا ، وكتابهم التوراة أول كتاب نزل من السماء لأن مانزل على ابراهيم ماكان يسمى كتابا بل صحفا (٢) ٠

تلتقى اليهودية مع الاسلام في التوحيد والنبوة، يقول ابن حزم: انأهل هذه الملة موافقون لنا في التوحيد ثم النبوة وبآيات الأنبياء عليهم السلام وبنـزول الكتـب من عند الله (٣) ، غير أن مفهـوم التـوحيد متبايـن فى العقيدتين من جانبين :

الأول : أنه ارتبط فى اليهودية بما ورد فى التوراة : خلق الله آدم على صورته (٤) ، الأمر الـذى جعل تصورهم لله على نحـو بشرى : اذ خلعوا على الله صفات الانســان الجسمية والانفعالية : وفرغ الله فى اليوم السادس من عمله الذى عمل فاستراح فى اليوم السابع *

وسمعا (آدم وحواء) صوت الرب ماشيا في الجنة ، ورأى الرب أن

═

من يهوذا أحد أولاد يعقوب الاثنى عشر (د ٠ مراد كامل : الدراسات التاريخية في العهد القديم ، ص ١٥) ٠

(١) سورة الاعراف أية ١٥٦ ٠

(٢) الشهـر ستانى وتحقيق فتح الله بـدران : الملل والنحـل جـ١ ص ٤٩١ ٠

(٣) ابن حزم : الفصل في الملل والنحل جـ١ ص ٠

(٤) « خـلق الله الانسان على صورته على صورة الله خلقه » العهد القديم ـ سفر التكوين الاصحاح الأول ٠

* يتفق القرآن مـع التوراة فى خلق الله العالم فى ستة أيام ولكـن القرآن يستبعد لفظ التوراة «استراح» لما ينطوى مفهومها على نقـص غـير لائق فى حق الله فيتبع الخلق فى ستة أيا) بالقول * ثم استوى على العرش » فذلك أدل وأجل

شر الانسان قد كثر فى الأرض ٠٠٠ فحزن الرب أنه عمل الانسان فى الأرض وتأسف فى قلبه فقال الرب : امحو عن وجه الأرض الانسان الذى خلقته ٠٠ لأنى حزنت أنى عملتهم * ، بكى الرب على طوفان نوح حتى رمدت عيناه وقال الرب فى قلبه ٠٠٠ولا أعود اميت كل حى كما فعلت ، بل هو اله يحثهم على السلب والاحتيال اذ أمر بنى اسرائيل أن « تطلب كل أمراة منهم من جارتها أو من نزيلة بيتها أمتعة فضة وأمتعة ذهب وثيابا وتضعونها على بنيكم وبناتكم فتسلبون المصريين ، سفر الخروج ٢ : ٢٢ » أما الأوصاف الجسمية فكما ورد فى سفر دانيال : رأيت قديم الأيام قاعدا على كرسى من نور وحوله الأفلاك فرأيته أبيض اللحية والرأس

أما الأوصاف الحسية للاله كما وردت فى التلمود * فعلى نحو صارخ : يمضى ثلاثة أرباع الليل يزأر كالأسد ناديا على خراب بيته واحراق الهيكل ٠

قدم الاسلام تصورا مغايرا لله يليق بجلاله : فالله ليس بجسم ولاصورة ولالحم ولا دم وهو منزه عن صفات المخلوقين : ليس كمثله شىء (٣) ٠

* فى مقابل هذا المعنى يرد فى القرآن أن الملائكه قد استغربت لخلافة الانسان عن الله فى الأرض بينما هو يسفك الدماء ويفسد فى الأرض «أتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك» فيكون الرد الالهى : انى اعلم مالا تعلمون ٠٠ فعلم الله بالمستقبل من اليقين بحيث لايدع مجالا لحزن أو تأسف أو ندم على شىء قد فعله ، تعالى الله عما يقولون ٠

* التلمود لفظ معناه التعليم أى أنه مجموعة من التعاليم تتضمن أحكاما ووصايا وشروحا وضعها الاحبار اليهود بعد تدمير الدولة — ونسبوها الى أقوال شفوية من موسى — أى أنها تقابل السنه لدى المسلمين ، ولان التلمود يشتمل على شروح العقيدة اليهودية فضلا عن تنظيم شامل للحياة كما يتطلبها الدين اليهودى فانه أشد تأثيرا فى تفكيرهم وفى تشكيل العقلية اليهودية من التوراة ٠

(الثاني) أن الألوهية ارتبطت في اليهودية بعقيدة شعب الله المختار. فهو ليس اله البشرية وعليها أن تدين له بالربوبية ، وانما هو اله خاص ببني اسرائيل لابمعنى أنه ميزهم على سائر البشر فحسب وانما ليس من حق الأمميين — أو غير اليهود — أن يتهودوا فيدينوا بعبادة « يهوا » (١) ويكتسبوا بذلك الحقوق الدينية المكفولة لبنى اسرائيل ، دين مغلق واله عنصرى ❋

واذا كان الاسلام قد قابل هذا التصور بفكرة عالمية الدين بما ينطوى عليه من ربوبية الله للبشر جميعا ، وسواسية الناس جميعا ، فانه حيث كان المسلمون منتصرين واليهود مغلوبين على أمرهم ، فان هذا التصور لم يلق اهتمام علماء الكلام بمثل مالقى تصورهم التشبه والتجسيم ❋ بل لايكاد يكون الاسلام مخالفا اليهوديه فى شيء مخالفته لها فى التصور للذات الالهية ، اذ تنزه سبحانه وتعالى عن صفات المخلوقين «ليس كمثله شيء »، ومن ثم اتهمت فرق المشبهة والمجسمة من المسلمين بالميل الى اليهودية أو التأثر بها ٠

٢ — أمكان نسخ الشرائع

ومعلوم كذلك أن اليهود ينكــرون نبوة كل من عيسى ومحمد ، وقد لزم عن هذا الانكار مشكلة كلامية وأعنى بها النسخ ، اذ أنكر اليهود أن يأتى نبى من بعد موسى ينسخ شــريعته ، اذ لا تكون الشريعة الا واحــده ابتدأت بموسى وتمت به ، فلم تكن قبله شريعة الا حــدود عقلية وأحكام مصلحية (١) ، ويستندون فى ذلك الى أسانيد نقلية وعقلية ، أما النقلية

---

(١) لايدخل عمونى ولامؤابى فى جماعة الرب حتى الجيل العاشر ، لايدخل منهم أحد فى جماعة الرب الى الأبد) سفر التثنيه ٢٣ : ٣ ٠

عنصرى بمعنى أنه على ســائر الناس — غير بنى اسرائيل — أى ابناء يعقــوب — أن يلمسوا لأنفســهم آلهة أخــرى ، تماما كالأجنبى عن الدولة لايعترف بولائه لها كولاء المواطن وأنما عليه أن يلتمس ولاء لدولة أخرى ٠

فما ورد فى التوراة من أن هذه الشريعه مؤبدة عليكم ولازمة لكم مادامت السموات لانسخ لها ولاتبديل ، وأما العقلية فهو أن النسخ فى الشرائع بداء ، ويقصد بالبداء الظهور بعد الخفاء ، أو الانتقال من عزم الى عزم أو من حال الى حال لحصول شيء لم يكن حاصلا أو لم يكن به الرب عالما ، انه يستحيل أن يأمر الله بالأمر ثم ينهى عنه ولو كان كذلك لعاد الحق باطلا والطاعة معصية والباطل حقا والمعصية طاعة ·

ذهب معظم طوائف اليهود الى استحالة نسخ الشرائع ، فلا يغير الله حكما أنزله ولا ناموسا افترضه ، لقد طلب من الأنبياء من بعد موسى أن يكملوا الناموس،وقد قال عيسى ماجئت لأبدل الناموس وانما لأكمله (١) ، ولكنه غير وبدل حين أبطل يوم السبت وأحل لهم بعض الذى حرم عليهم من اللحوم ، وحين ذهبت التوراة الى النفس بالنفس والعين بالعين والأنف بالأنف والأذن بالأذن والجروح قصاص ، ذهب الانجيل : اذا لطمك أخوك على خدك الايمن فضع له خدك الايسر ، وذهب الاسلام الى تغيير القبلة من بيت المقدس الى بيت الحرام ، « قد نرى تقلب وجهك فى السماء فلنولينك قبلة ترضاها فول وجهك شطر المسجد « الحرام (البقرة : ١٤٤)

أما رد المسلمين على سندهم النقلى فيتصل برأيهم فى التوراة ونصوصها ،حقيقة لقد وردت آيات فيها مدح التوراة : «انا أنزلنا التوراة

* اختلف أهتمامنا اليوم عن اهتمام السابقين من علماء الكلام : أثارهم التجسيم فى اليهودية ويثيرنا اليوم تصورهم القبلى للاله (يهوا) وما ارتبط به من اعتقاد بأنهم شعب الله المختارالذى وعدهم بالعودة الى أرض الميعاد : القدس أو أورشليم : ماأثار السابقين يمس أصول الاعتقاد ومايثيرنا يمس السياسة ·

(١) الشهر ستانى : الملل والنحل ص ٤٩١ ·

(٢) (لاتظنوا أنى جئت لأنسخ الشريعة والأنبياء ، لم آت للنسخ بل للتكميل) انجيل متى الاصاح الخامس ١٧ ·

فيها هدى ونور »(المائدة ٤٣)، ولكن أنظار المسلمين الى التوراة قد أختلفت على أقوال ثلاثة : أنها كلها أو أكثرها مبدلة مغيرة وليست هي التوراة التى أنزلها الله على موسى، والى هذا الرأى يذهب ابن حزم، وذهبت طائفة أخرى من ائمة الحديث والفقه والكلام الى أن التبديل قد وقع في التأويل لا في التنزيل استنادا الى الآية « يحرفون الكلم عن مواضعه » (النساء : ٤٥). أى يتأولونه على غير وجهه الصحيح ، والى هذا الرأى ذهب البخارى والرازى ، وحجتهم فى ذلك أن التوراة قد طبقت مشارق الأرض ومغاربها، ومن الممتنع أن يقع التواطؤ على التبديل والتغيير فى جميع نسخها ، ويستندون في ذلك ايضا الى قول الرسول : لا تصدقوا أهل الكتاب ولا تكذبوهم وقولوا : آمنا بالذى انزل اليكم والهنا واليكم واحد ، وذهبت طائفة ثالثة الى أنه قد زيد فيها وغير الفاظ يسيره ولكن اكثرها باق على ما أنزل . وعلى هذا الرأى ابن تيمية (١) .

ذهب القائلون بصحة نص التوراة الى ان ماجاء فى العهد القديم « هذه الشريعة مؤبده عليكم ولازمة لكم مادامت السموات لانسخ لها ولا تبديل » أنه نص يجب تأويله ، أى ان الشريعة فى كليتها من حيث انها امر بالتوحيد مؤبدة ولكن التبديل فى تفصيل الأحكام ، اما معظم المسلمين فقد ذهب الى القول بانتحال النص .

وقد جادل المتكلمون اليهود لابطال سندهم العقلي / اذ لا يفيد النسخ البداء على الله ، فان من تدبر أفعال الله تعالى كلها وجميع أحكامه يعلم أنه تعالى يحيي ثم يميت ثم يحيي ، وينقل الدول من قوم اعزه فيذلهم ، ومن قوم أذله فيعزهم وليس معنى النسخ الا ان يأمر الله عز وجل بأن يعمل عمل ما مدة ثم ينهي عنه بعد انقضاء تلك ان الشرائع اوامر فى وقت محدود فاذا انقضى الوقت عاد الأمر منهيا او المنهى مباحا .

(١) أحمد أمين : ضحى الاسلام جـ ١ ص ٣٤٦ ، لويس جارديه وجورج قنواتي وترجمة صبحي الصالح وفريد جبر : فلسفة الفكر الدينى بين الاسلام والمسيحية جـ١ ص ٣٠ .

واذا كان النسخ من حيث صلته بالبشر مراعاة مصالح متجددة فانه من جهة الله منزل الشريعة لايعد تحولا أو تبديلا وانما هو تكميل : جاءت التوراة بالقصاص وتلك أحكام السياسة الظاهرة العامة ، وطالب الانجيل بالصفح وذلك حكم من أحكام السياسة الباطنة الخاصة ، ثم جاءت الشريعة الاخيرة ـ شريعة محمد ﷺ ـ بالأمرين جميعا : أما القصاص ففى قوله تعالى : « كتب عليكم القصاص (١) (البقرة : ١٧٨) ، وأما العفو ففى قوله تعالى ـ وأن تعفوا أقرب للتقوى (البقرة ٢٣٧) ، جاء القرآن اذن بأحكام السياستين جميعا : القصاص وفى ذلك تحقيق السياسة الظاهرة ، والعفو وفيه اشارة الى تحقيق السياسة الباطنة وقد قال الرسول عليه السلام فى ذلك : هو أن تعفو عمن ظلمك وتعطى من حرمك وتصل من قطعك (٢) .

ويلتمس المتكلمون من نصوص التوراة ما يدعم حجة المسلمين بصدد نبوة عيسى ومحمد ، يقول الشهر ستانى : وأعلم أن التوارة قد اشتملت على دلالات وآيات تدل على كون شريعة نبينا المصطفى عليه السلام حقا وكون صاحب الشريعة صادقا بالرغم مما حرفوه وغيروه وبدلوه ، واظهرها ذكر ابراهيم عليه السلام وابنه اسماعيل ودعاؤه فى حقه ذريته واجابة الرب تعالى اياه : انى باركت على اسماعيل واولاده وجعلت فيهم الخير كله وسأظهرهم على الأمم كلها وسابعث فيهم رسولا منهم يتلو عليهم آياتى ، واليهود معترفون بهذه القضية الا أنهم يقولون اجابه بالملك دون النبوة

(١) ابن حزم : الفصل فى الملل والاهواء والنحل ج ١ ص ١٢٤ وما بعدها ، ويذكر ابن حزم مثلا لذلك أن أم موسى هى عمة أبيه (أخت جده) كان ذلك مباحا فى شريعة يعقوب ولكنه فى شريعة موسى حرام ٠

(٢) الشهر ستانى : الملل والنحل ص ٥٠٠ ٠

والرسالة (١) . وقد ورد فى التوراة أن الله تعالى جاء من طور سيناء وظهر بساعير وعلن * بفاران ، وساعير جبال بيت المقدس التى كانت مظهر عيسى عليه السلام ، وفاران جبال مكة التى كانت مظهر المصطفى عليه السلام ، ولما كانت الاسرار الالهية والانوار الربانية في الوحى والتنزيل والمناجاة والتأويل على مراتب ثلاث : مبدأ وسط وكمال ، والمجىء أشبه بالمبدأ والظهور أشبه بالوسط والاعلان أشبه بالكمال . عبرت التوراة عن طلوع صبح الشريعة والتنزيل : بالمجىء من طور سيناء ، وعن طلوع الشمس والنور على ساعير ، وعن البلوغ الى درجة الكمال : بالاستواء والاعلان على « فاران » وفى هذه الكلمات اثبات نبوة المسيح عليه السلام والمصطفى محمد صلى الله عليه وسلم (٢) .

٣ - عصمة الأنبياء

واذا كان الاسلام قد رفض الصورة البشرية التى اضفتها اليهودية على الله ، فانه قد استنكر كذلك ماتنسبه التوراة الى معظم الأنبياء من رذائل بل كبائر ليس فحسب لاتليق بمقامهم كأنبياءهم قدرة البشر بل لاتصح أن تصدر من فرد عادى : تنازل ابراهيم عن زوجته خشية على حياته من فرعون وقوله انها أخته (٣) ، مضاجعة لوط لابنيته بعد أن سقياه خمرا واتجابه منهما (٤) ، عشق داود لزوجة أحد قواده (أوريا) واتصاله بها

(١) الشهر ستانى : الملل والنحل ص ٤٩٦ ، ورد فى سفر التكوين خطاب الله لابراهيم : وابن الجارية (هاجر) أيضا ساجعله أمة نسلك، وقول الله لهاجر : قومى احملى الغلام وشدى يدك به لأنى ساجعله أمة عظيمة ... وسكن فى برية فاران (مكة) .

* علن أى ظهر ، والاعلان : المجاهرة بالشىء .

(٢) الشهر ستانى : الملل والنحل جـ ١ س ٤٩٨ ، ٤٩٩ .

(٣) سفر التكوين : الاصحاح ١٣ .

(٤) سفر التكوين اصحاح ١٩ .

في غيابه ثم نخلصه منه (١) .

قدم القرآن صورة أخرى للأنبياء تجعلهم في المكانة التي تليق بهم ، اوجب المتكلمون العصمة عن الكبائر * . وأصبحت « عصمة الأنبياء » احدى موضوعات علم الكلام ، على أنه من الخطأ الظن أن بين الديانتين استقطابا في الاعتقاد فلا يدين مسلم بشيء مما يدين به يهودي ، ان اختلاط المسلمين باليهود في الحياة العادية قد لزم عنه تسرب معتقدات يهودية الى بعض فرق المسلمين وهم لايشعرون ، وقد ساعد على ذلك مافي طبيعة اليهود ـ وهم شعب عاش آلاف السنين مشتتا في الأرض مغلوبا على من التخفي والتستر والتظاهر بغير مايبطنه .

الاسرائيليات في التفسير

من مظاهر ماخلفه اليهود من أثر في فكر «بعض» المسلمين تلك «الاسرائيليات» في التفسير ، اذ استند بعض المفسرين الى أقوال بعض اليهود الذين أسلموا مثل كعب الأحبار ووهب بن منبه وعبد الله بن سلام ، هذا وقد جاءت معظم الاسرائيليات في التفسير في قصص الانبياء ، ذلك أن هذه القصص قد وردت في التوراه وفيها كثير من التفصيلات والتزايدات ـ ان حقا وأن باطلا ـ ، أما القرآن فلا يهدف منها السرد القصصي وانما مجرد العظة والاعتبار * فاراد القصاص أن يشبعوا فضول العامة من ميل الى الأقاصيص ، والتمسوا ذلك من اخبارى اليهود ، لقد وردت في القرآن على على سبيل المثال قصة آدم وأن الشيطان قد أغراه فزين له الأكل من الشجرة ثم خروج آدم من الجنة ، أما التوراه فتعرض لمكان الجنة ـ شرقي عدن ـ اذ تقمص الحية التي زينت لحواء أولا هذه بدورها أغرت آدم حتى آكلا ونوع الشجرة ـ شجرة معرفة الخير والشر ـ وكيف دخل الشيطان الجنة

---

(١) سفر القضاه صمويل اصحاح ١١ .

* جعلتها بعض الفرق كالشيعة والمعتزلة عن الكبائر والصغائر معاكما امتدت هذه العصمة الى ما قبل البعثة لدى الشيعة راجع شرح نهج البلاغة لابن ابى الحديد وعصمة الانبياء للرازى .

من الشجرة ، وأن الله انتقم من الحية بأن جعلها تسعى على بطنها ويسحق ابن آدم رأسها أي تقضي عليه ، وعاقب حواء بما تجده من تعب في حملها وتسليها في حبلها ثم حكم على آدم بأن : ملعونة الارض بسببك ، بالتعب تأكل منها كل أيام حياتك ، تزيدات تذهب بالخزي فضلا عن معارضة بعضها لمبدأ المسئولية الفردية « ولا وازرة وزر أخرى » لم تخل من هذه الاسرائيليات بعض تفاسير القرآن أو قصص الأنبياء (١) .

الاسرائيليات في الحديث والحشو في الاعتقاد

كذلك تسللت هذه الاسرائيليات الى بعض الأحاديث من بعض المحدثين ممن عرفوا باسم الحشوية ، واذا كانت اسرائيليات في التفسير ارضاء لفضول العامة في السرد القصصي ، فان اسرائيليات الحديث ارضاء لفضولهم في المبالغة في اضفاء القداسة على أشخاص أو موضوعات تحظى بقداسة لدى جمهور المسلمين : لقيني ربي في ليلة المعراج فصافحني ووضع يده على كتفي حتى وجدت برد أنامله ، للاقرب الى القرب المكاني الحسي بين النبي والله كان ذلك في نظر الحشوية يرفع من قدر النبي ، طافت سفينة نوح بالبيت الحرام سبعا .

هكذا ظهرت فرق المجسمة والمشبهة والحشوية نتيجة تسرب الاسرائيليات .

تبرير التشبيه في الاسلام : قصور فكر العوام

أنه لا يكفي تفسيرا لذلك القول بنفاق بعض المسلمين ممن كانوا يهودا ليكيدوا للاسلام كيدا ، ذلك أن دعاة بعض هذه الفرق كالكرامية من المشبهة والمقاتلية من الحشوية ممن لا مطعن في اسلامهم ، ولكن القصور

(وجاءك في هذه الحق وموعظة وذكرى للمؤمنين) سورة هود آية ١٢٠ ، (لقد كان في قصصهم عبرة لاولى الالباب ما كان حديثا يفترى) يوسف آية ١١١ .

(١) ابن خلدون : المقدمة ص ٤٣٨ .

الذهنى الذى يحول دون تصور موجود الا فى صورة جسمية ، انهم كما وصفهم ابن الجوزي بحق في كتابه «دفع شبه التشبيه» نزلوا الى مرتبة العوام اذ حملوا الصفات على مقتضى الحس ، وقد دعم هذا التصور ما ران على فكر البشرية عشرات القرون من تصور حسي للاله سواء فى الوثنية حيث تعدد الألهة أو فى اليهودية حيث التوحيد ، فما كان من اليسير أن تتجرد جميع فرق المسلمين من تصور حسى لله بالرغم مما يطالبهم به الاسلام ممن تنزيه ٠

٤ الاعتقاد بالرجعة

من مظاهر الاسرائيليات كذلك ـ الى جانب اسرائيليات التفسير والاحاديث الموضوعة فى التشبيه ـ الاعتقاد بالرجعة ـ أي رجوع بعض الأفراد الى الحياة بعد الممات ، فقد أمات الله عزير مائة عام ثم بعثه ، واعتقد بعض اليهود برجعة هارون بعد أن نسبوا الى موسى أنه قتله حسدا وقد كانوا الى هارون أميل (١) وذهب بعض غلاة الشيعة الى القول برجعة علي ٠

وتذهب الشيعة الاثنى عشرية الى أن الامام الثانى عشر محمد ابن الحسن العسكرى أو المهدى المنتظر قد غاب وسيرجع ، أعتقد بعض المسلمين اعتقاد اليهود أن الياس النبى صعد الى السماء وسيعود ٠

ويشير الشهر ستاني الي أن مشكلة القضاء والقدر قد وجدت لدى اليهود ، وأنهم مختلفون فى ذلك اختلاف المسلمين ، فالربانيون منهم كالمعتزلة فينا يقولون بحرية الارادة ، والقراءون كالمجبرة ، ولكن مشكلة الجبر والاختيار قد انبثقت عن ظروف فى داخل البيئة الاسلامية فضلا عن أنها مشكلة الانسان في كل دين ، فلا وجه لاختصاص الاثر اليهودى فى ذلك ٠

وقد كان من نتائج الأثر الضخم لتسرب الاسرائيليات الى فكر بعض فرق المسلمين أن أصبحت كل فرقة اسلامية تتهم الفرق التى تخاصمها بالأخذ كالسلفية ٠

(١) الشهر ستانى : الملل والنحل ج ١ ص ٤٩٥ ٠

على أنه اذا كانت الاسرائيليات مما يضير المسلم ويضيق به صدره فان علماء المسلمين لم يقفوا بإزاء ذلك مكتوفى الأيدى ، وانما رجعوا فى التفسير الى التحقيق والتمحيص ، كما تحروا فى الحديث التدقيق والتعديل حتى نشأ فى ذلك علم خاص هو علم مصطلح الحديث ، ووقف المتكلمون وبخاصة المعتزلة يذودون عن الاسلام مؤكدين التنزيه وامكان نسخ الشرائع وعصمة الانبياء ومدللين على نبوة كل من المسيح والمصطفى عليهما السلام .

مراجع

من الواضح أن حديثنا عن اليهودية أو عن سائر الأديان انما هو كما تصوره متكلمو الاسلام الأقدمون عن هذه الأديان ، لأن حديثنا أساسا عن علم الكلام . ومن أراد التعرف على اليهودية من وجهة نظر المحدثين فعليه بالكتب عنها حديثه أو احدى دوائر المعارف وبخاصة دائرة معارف الدين والأخلاق تحت عنوان ، ومن أهم الكتب عن اليهودية :

Arthur Hertezlerg ; Judaism
J. Hosmer ; The Jews
Charles Foster Kent; A history of the Hebrew people
Margolis and Marx ; hlstory of the Jowish people
Berry ; Religlions of the world

وبالعربية . ول ديورانت . قصة الحضارة

دكتور احمد شلبي . مقارنة الأديان ١ ـ اليهودية
وهو كتاب يعطي فكرة موضوعية عن اليهودية ومن أوائل الكتب العربية في علم الأديان المقارن .

دكتور عبده الراجحي . الشخصية الاسرائيلية
يصحح فيه المؤلف افكارا خاطئة عن اليهودية والصهيونية ويلقي الضوء على الفكر اليهودي المعاصر ومن أحسن ما كتب بالعربية عن هذا الموضوع بعد نكسة ١٩٦٧ .

دكتور محمد حسين الذهبي : الاسرائيليات في التفسير والحديث

ثانيا : بين الاسلام والمسيحية

التقى الاسلام بالنصرانية * في شبه الجزيرة العربية قبل أن يلتقي بها في البلدان المفتوحة كالشام ومصر . وقد أعتنقت بعض القبائل في الجاهلية الديانة المسيحية على أيدي بعض الرهبان الذين راعهم أن الدين الجديد يخالف معتقداتهم في أشياء «ما المسيح ابن مريم الا رسول قد خلت من قبله الرسل (١)» لقد طالبهم الاسلام ألا يغلوا في دينهم بتأليه المسيح ، فنشأ صراع بين الاسلام والنصرانية حول انسانية المسيح أو الوهيته ، كذلك أعلن الاسلام انكاره الصريح لعقيدة الصلب . «وماقتلوه وماصلبوه ولكن شبه لهم (٢)» ذلك أن الأمر لايتعلق بتقرير حادثة تاريخية أو انكار وقوعها ، هل صلب المسيح أم لم يصلب ؟ ولكن انكار الصلب انما يتصل بأصول العقيدة ، فاذا كان الشر قد دخل العالم بمعصية آدم وورث بنوه ميراث الخطيئة الأصلية ، فانه لايخلص البشرية من الشر المتأصل فيهم الا فداء عام ، ولما كان الذي يفدي الانسانية جمعاء لايكون انسانا ـ لأن الشر متأصل في الانسان ، وانما الذي يفديها لابد أن يكون خالصا من الشر ومن ميراث خطيئة آدم ، فالمسيح اله أو ابن اله ، وقد تم خلاص البشرية من ميراث الخطيئة بصلب المسيح . فالخطيئة الاصلية والوهية المسيح وصلبه أركان ثلاثة متلازمة في المسيحية [illegible] فانه يترتب على ذلك انكاره الوهيته وانكاره كذلك [illegible] الجماعية .

* المسيحية نسبة الى المسيح عيسى بن مريم [illegible] المسح بالزيت لنوال البركة ، وبذلك يصبح [illegible] المسيح : المبارك ، [illegible]

(١) المائدة آية ٧٥ .

(٢) النساء آية ١٥٧ .

التي تجعل البشر مسئولين عن خطيئة ابيهم على مدى السنين والقرون ، اذ أن آدم قد تاب الى ربه واناب وقبلت توبته ، «فتلقى آدم من ربه كلمات فتاب عليه » (١) .

وواجه الاسلام مسيحيي شبه الجزيرة العربية بأدلة بسيطة تدركها العقول بفطرتها دون تعقيد او التواء : ان مثل عيسى عند الله كمثل آدم خلقه من تراب ثم قال له كن فيكون (٢) . وأمه صديقة كانا يأكلان الطعام (٣) .

ولكن ما ان انتشر الاسلام في الشام ومصر حتى واجه دينا وان افترق مذاهب فانه قد تحصن بالفلسفة * يقول اوليري : في نهاية القرن الثاني لم تكن المسيحية قوية بعدد اتباعها بل كانت محصنة بنتاجها العقلي واستنادها الى الفلسفة (٤) .

وقد وجد المسلمون الكنيسة النصرانية منقسمة الى ثلاث فرق كبرى بالاضافة الى فرق اخرى صغيرة ، وكانت الاختلافات بين الملكانية واليعاقبة والنساطرة * دقيقة شديدة التعقيد .

(١) البقرة : ٣٧ وكانت توبة آدم قبل هبوطه الى الارض اي النبي لا يحمل عبء الانسان على الارض عقوبة على معصيته او انما ليكون خليفة الله ...

(٢) آل عمران : ٥٩ اجابة على اعتراض كيف يكون مولودا بشرا من غير أب .

(٣) المائدة : ٥٧ تأكيدا لبشريتها وأول الآية : ما المسيح ابن مريم الا رسول قد خلت من قبله الرسل .

(٤) اوليري في ترجمة الدكتور تمام حسان : انتقال الثقافة الاغريقية الى العرب ص ٤٦ مكتبة الانجلو .

* لم تكتمل أصول العقيدة المسيحية في حياة المسيح بخلاف الاسلام : «اليوم أكملت لكم دينكم» ، بل ان معظم أصول العقيدة المسيحية ان لم يكن كلها قد صيغت وتشكلت بعد وفاة المسيح ... (٦) =

= المرحلة الأولى : مرحلة كتابة الأناجيل الأربعة المعروفة (متى ـ مرقس ـ لوقا ـ يوحنا) ولم تبدأ هذه الا بعد عام ٦٣ (عاش المسيح حوالى ٣٩ سنة) حقيقة كان بولس قد كتب رسائله منذ عام ٥٥ ولكن بولس لم يكن من حواريي المسيح ولم يلقه بل كان خصما لدودا للمسيح وحوارييه ولم يتحول الى المسيحية الا بعد وفاة المسيح واعلن فكرة المسيح ابن الله • كانت هناك اناجيل أخرى لاتشير الى ألوهية المسيح ومن ثم ظل الامر مضطربا الى أن أصبحت المسيحية ديانة رسمية للدولة الرومانية فى القرن الرابع الميلادى •

المرحلة التالية : مرحلة تقرير المجامع المسكونيه لأصول العقيده :

١ ـ مجمع نيقيه وقد اجتمع بناء على طلب الامبراطور قسطنطين عام ٣٢٥ للرد على آراء أريوس فى وحدانية الله وانسانية المسيح ، وقد حضره ٢٠٤٨ من الآباء الروحانيين فى انحاء العالم المسيحى وقد انحاز أغلبهم الى أريوس فأصدر الامبراطور أمره بفض الاجتماع ثم أعيد انعقاده بحضور ٣٧٩ وحضر الاجتماع الامبراطور بنفسه واتخذت أخطر القرارات فى تاريخ العقيدة المسيحية : أ ـ القول بالتثليث وألوهية المسيح ونزوله ليصلب تكفيرا عن خطايا البشر ب ـ اختيار المجمع للكتب المقدسة التى لا تتعارض مع قرارات المجمع والقضاء على سائر الرسائل والاناجيل

٢ ـ مجمع القسطنطينية الأول عام ٣٨١ للرد على مقدونيوس القسطنطيني وحضره ١٥٠ أسقفا وفيه تقرر أن الروح القدس الاقنوم الثالث ـ اله

٣ ـ مجمع افسوس عام ٤٣١ ردا على نسطور بطريرك الكنيسة الشرقية الذى أعلن أن مريم انسان ولايلد انسانا ومن ثم فان مريم هى أم المسيح الانسان ، فقرر المجمع أن العذراء مريم هى أم الاله كما قرر وحدة الاقنوم فى المسيح وأدينت النسطورية واتهمت بالهرطقة لقولها بالطبيعتين •

٤ ـ مجمع خلقدونية عام ٤٥١ حضره ٦٣٠ أسقفا وفى هذا المجمع تقررت عقيده المذهب الكاثوليكى أو الملكانى اذ كفر المجمع أوتيخس =

وانصاره من القائلين بالطبيعة الواحدة المنوفيزيسيت وبذلك انفصل المذهب الارثوذكسي نهائيا عن الكاثوليكية ، وقد رفض إقباط مصر قرارات هذا المجمع لقوله بالطبيعتين اللاهوت والناسوت والمشيئتين الالهية والانسانية للمسيح ، وانفصلت بطريركية الاسكندرية نهائيا عن كل من روما والقسطنطينية

٥ - مجمع القسطنطينية الثاني عام ٥٥٣ وقد أكد قرارات مجامع نيقيه والقسطنطينية الأول وخلقيدونيه .

٦ - مجمع القسطنطينية الثالث عام ٦٨٠ وقد قرر المجمع أن للمسيح طبيعتين ومشيئتين ردا على المذهب المارونى الذى يقول بمشيئة واحدة للمسيح على أساس أن المشيئة الانسانية قد فنيت في المشيئة الالهية

وقد عقدت عدة مجامع في روما بعد ذلك شكلت نهائيا عقيدة المذهب الكاثوليكي ففي عام ١٢١٥ قرر المجمع أن الكنيسة البابوية تملك الغفران وتمنحه لمن تشاء وقرر المجمع المنعقد في عام ١٨٦٩ أن البابا معصوم بوصفه خليفة المسيح وأن حضور الاسقف في التعميد أو الزواج أو الوفاه هو حضور المسيح ذاته .

ومن الملاحظ أن الروح القدس (أو وحى السماء) لم ينقطع بوفاة المسيح - كما يعتقد المسلمون ذلك بالنسبة لوفاة النبى محمد - ولكنه ظل متصلا بالنسبة لكتاب الإناجيل ، يقول لوقا في وصف إجتماع بطرس بالتلاميذ المائة والعشرين ليعلموا المسيحيه : « ولما حضر يوم الخمسين كان الجميع معا بنفس واحدة ، وصار بغته من السماء صوت كما من هبوب ريح عاصفة وملا كل البيت حيث كانوا جالسين ، وظهرت لهم ألسنة منقسمة كانها من نار ، واستقرت على كل واحد منهم ، وامتلأ الجميع من الروح القدس ، وابتدأوا يتكلمون بالسنه أخرى كما اعطاهم الروح أن ينطقوا » أعمال الرسل ٢ : ١ - ٤ بل إن قرارات المجامع من الروح القدس ايضا ، ومن ثم لم تصبح قرارات آباء الكنيسة كما هو الحال بالنسبة

وكان على متكلمي الاسلام أن يتفهموا حقيقة الاختلافات بين المذاهب المسيحية التي واجهها الاسلام في الأقطار المفتوحة ، وكان عليهم أن يعارضوا كل مذهب وفقا لمعتقده ، حقيقة لم يستحكم العداء بين المسلمين والنصارى استحكامه مع اليهود ، بعد أن أعلن الاسلام موافقا المسيحية ميلاد السيد المسيح على غير ناموس البشر ، كما برأ أمه من افتراءات اليهود ، وصدق بمعجزاته ، فضلا عن مدح القرآن لكثير من الرهبان ، «ولتجدن أقربهم مودة للذين آمنوا الذين قالوا انا نصارى ذلك بأن منهم قسيسين ورهبانا وأنهم لايستكبرون» (١) . ومع ذلك فقد اتخذ الاسلام موقفا حاسما تجاه الاعتقاد بألوهية المسيح وصلبه ، وحتى حين وصف القرآن المسيح بأنه كلمة الله — ولم يوصف بذلك نبي آخر — فقد حمله المتكلمون — والمعتزلة منهم على الخصوص — على معنى مغاير تماما لما يفهمه المسيحيون «من الكلمة» ، فهي لا تنطوي بحال ما على الألوهية أو الأزلية ولاتتضمن وجودا للمسيح سابقا على مولده .

وترجع الاختلافات بين الفرق المسيحية الثلاثة (الملكانية أو الكاثوليكية) واليعاقبة (الارثوذكسية) والنسطورية التي واجهها المسلمون في الشام ومصر الى أمرين [illegible]

[illegible]

[illegible] المسيح [illegible] الكلمة [illegible]

[illegible] الكلمة (٢) [illegible]

[illegible]

[illegible]

لعلماء المسلمين في المسائل الفرعية أمرا اجتهاديا ، وانما هي من جهة قرارات تتعلق بجوهر الاعتقاد في المسيحية بمذاهبها ومن جهة أخرى فهي من الروح القدس المنبثق من الاب كما تؤمن الكنيسة القبطية أو من الاب والابن كما تؤمن الكنيسة الكاثوليكية .

---

(١) المائدة : ٨٢

(٢) الشهرستاني وتحقيق فتح الله ابن بدران: الملل والنحل جـ١ ص٥٢٢

وتفصيل هذا الخلاف أن الكنائس المسيحية تتفق على أن الله واحد بالجوهرية ثلاثة بالاقنومية ، والأقانيم هي الصفات : الوجود والعلم والحياة أو هي أشخاص : الأب * والابن وروح القدس ، وأن الاقنوم الثاني الذي يشير الى العلم قد تجسد في شخص المسيح ، وقد واجهت المسيحية مشكلة التجسد ـ أي اتصال الألوهية بالانسانية ، اذ كيف تلد مريم العذراء وهي أنثى بشرية محدثة الها والاله قديم،واذا اتحد في المسيح اللاهوت والناسوت فعلى أي نحو يكون الاتحاد ؟ أتحاد تام ومن ثم طبيعة واحدة امتزاج بين الجانبين اللاهوتي والناسوتي ؟ أم أن حقيقة اللاهوت تباين حقيقة الناسوت ومن ثم تبقى الطبيعتان متمايزتين ؟ ذلك هو حقيقة الخلاف بين اليعاقبة القائلين بالطبيعة الواحدة (الارثوذكس) وبين الملكانية القائلين بطبيعتين ممتزجتين (الكاثوليكية) وبين النساطرة الذين قالوا بجوهرين متمايزين لا يتحدان ولا يمتزجان .

ومن ناحية أخرى اذا كان المسيح قد قتل وصلب ، فهل وقع القتل على الجانب الناسوتي أم اللاهوتي أو الناسوتي معا ؟ فان اتحد اللاهوت والناسوت ووقع القتل على الطبيعة الواحدة فكيف يجرى على الالوهية ما يجرى على البشرية من قتل وصلب وتحمل آلام ؟ وان كان على الناسوت دون اللاهوت فكيف يؤمن المسيحيون بالفداء العام ؟ والاعتقاد أن من يخلص البشرية من ميراث الخطيئة لا يكون انسانا خاطئا وانما لابد أن يكون الها معصوما؟ تلك هي حقيقة المشكلة التى أثارت الخلاف بين الكنائس الثلاثة .

ونستعرض الآن للثلاث فرق والكلام عنها [illegible]

١) أما الملكانية ـ نسبه الى ملكا الذى ظهر بأرض الروم كما يروى الشهرستاني ومن ثم أصبحت الملكانية العقيدة الرسمية للدولة الرومانية فقد اعتقدوا أن الكلمة قد اتحدت بجسد المسيح وتدرعت بناسوته ، وليس هذا الاتحاد تاما انما مازجت الكلمة جسد المسيح كما يمازج اللبن الماء

* لفظ الآب بمد الألف يعني في اللغة السوريانية أبّا .

وصرحت الملكانية بأن الجوهر غير الأقانيم كما أن الموصوف غير الصفة (١) وبذلك ميزوا بين الاب والابن والابن واثبتوا التثليث، والمسيح قديم ازلي وقد ولدت مريم عليها السلام الها ازليا فهي «أم الاله»، وقد وقع القتل والصلب على الناسوت واللاهوت معا، وأطلقوا لفظي الأبوة والبنوة على الله وعلى المسيح لما وجدوا في الانجيل «انك أنت الابن الوحيد»، وحينما قال له شمعون الصفا: انك ابن الله حقا [illegible] كيف تتولد الابن من الأب فكما تولد الكلمة من العقل وجزء النار من النار وضياء الشمس من الشمس (٢).

أما النسطورية نسبة إلى نسطوريوس بطريرك الكنيسة [illegible] فقد ذهبت إلى أن الكلمة تجسدت في المسيح لا على سبيل الامتزاج والاتحاد وانما كاشراق الشمس على البلور أو كظهور نقش الخاتم على الشمع، فالمسيح انسان ولد من انسان ولكن النعمة الالهية التي اتصلت بالرحمة منذ ولادته [illegible] اتصالا ذاتيا تم بقيام الكلمة الالهية مباينة للطبيعة البشرية او الناسوتية، وكما أن اشراق الشمس على البلور لا يجعل البلور شمسا كما ان النقش على الشمع لا يجعل من الشمع خاتما وانما صورة الخاتم، كذلك الاتصال الالهي، فالمسيح بعد أن اتصلت الكلمة به لا يصبح الها اذ لا يبطل الاتصال قدم [illegible]

---

(١) المرجع السابق ص ٥٣٠

(٢) القاضي عبد الجبار: المغني في أبواب التوحيد والعدل ج ٥ ص ١٠ [illegible] ولد في [illegible] تركيا ودرس في انطاكية [illegible] الأديرة [illegible] أن اشتهر [illegible] فاختاره الامبراطور [illegible] على القسطنطينية ٤٢٨ [illegible] أعلن تعاليمه أن مريم ليست أم الاله [illegible] القديس كيرلس عقد مجمع افسوس الثالث عام ٤٣١ الذي [illegible] وعزل من منصبه [illegible] عام ٤٥١ بأخيم، فلسفة الفكر الديني [illegible]

القديمة (اللاهوت) ولا بالمولود المحدث (الناسوت) ولقد وقع القتل على الناسوت دون اللاهوت الذي لا تتصل به الآلام ، ومريم هي أم المسيح الإنسان ، وقد يسمى ابن الله على سبيل التبني أو بالأحرى على سبيل النعمة لا بالولادة أو بالاتحاد ، ولقد أدت هذه النزعة الى طرده من منصبه ونفيه . ولكن أفكاره انتشرت بين السوريين - ربما مظهر من مظاهر الثورة على الدولة الرومانية ومذهبها ، وقد اتجه النساطرة شرقا بعد اضطهاد الدولة لهم واحتضنتهم دولة الفرس لأسباب سياسية .

٨) أما اليعاقبة نسبة الى يعقوب البرادعي ومن أهم دعاتها أوتيخيس★ وديوسقوروس فقد تطرفوا في الهجوم على النسطورية تطرفا أدى بهم الى القول بالطبيعة الواحدة ونفي بشرية ابن الله المتجسد ، ولذا يسمون بأصحاب الطبيعة الواحدة Monophysites . فالاتحاد تام بين اللاهوت والناسوت بحيث أصبحا جوهرا واحدا الهيا ، فالمسيح في رأيهم اله حق من اله حق أي [illegible] ناسوت المسيح طهرته الجواهر الالهية اذ صار موضوعا له أصبح الانسان الها كما أصبحت الفحمة المتقدة نارا ، وقد وقع القتل على الطبيعة الواحدة التي اتحد فيها الناسوت باللاهوت .

هذه هي مذاهب المسيحية كما صادفها الإسلام ، وقد يسر الخلاف الحاد بينها على المسلمين الفتح نظرا لما كان يلقاه كل من النساطرة واليعاقبة من اضطهاد من الدولة الرومانية ، أما من الناحية الكلامية فقد

★ أوتيخيس : ولد عام ٣٧٨ م وتوفي عام ٤٥٤ م وكان رئيسا لدير فيه ٣٠٠ راهب في القسطنطينية ، كان خصما لدودا لنسطور [illegible] واستطاع ان يؤلب [illegible] بين [illegible] الأمر الذي عرضه الى محاكمة [illegible] ولكن ديوسقوروس بطريرك الاسكندرية الذي خلف القديس كيرلس دافع عنه وطالب بعقد مجمع وقد أدى انعقاد هذا المجمع في خلقدونية الى انشقاق كنيسة الاسكندرية وظهور المذهب الارثوذكسي مخالفا للكاثوليكية [illegible]

كان على المتكلمين أن يتسلحوا بحجج لمواجهة كل مذهب وفقا لعقيدته .

وقد نشأت عدة موضوعات كلامية نتيجة خلاف الاسلام مع المسيحية ، بل ان أهم مشكلة في علم الكلام قد انبثقت عن هذا الخلاف ، وأعني بها مشكلة « كلام الله » ـ أو خلق القرآن ، لقد أجمع المسيحيون على أن كلمة الله ـ في دلالتها على السيد المسيح قديمة ، وهذا يعني أنه مشارك الله في الألوهية ، أما المسلمون فلتأكيد انسانية المسيح ـ قد أنكروا قدم « كلمة الله » في دلالتها على المسيح انتقل البحث الى كلام الله بوجه عام ، هل كلام الله حديث ؟ كيف ذلك والكلام يدل على العلم بل هو مظهر له ؟ واذا كان القرآن كلام الله فهل هو مخلوق حديث أم غير مخلوق فهو قديم ؟ في مواجهة المسيحية تبنى المعتزلة القول بخلق القرآن وحدوثه واستعدوا الدولة في عهد المأمون على مخالفيهم ، وأنكر الحنابلة وصف القرآن بأنه مخلوق ، وكانت فتنة بين المسلمين ومحنة للحنابلة .

واذا كان القول بالجوهرية والاقنومية يشكل أهم أصول العقيدة المسيحية فقد لزم عن ذلك بحث في ذات الله وصفاته ، هل صفات الله عين ذاته حتى لاتستقل صفة عن الذات وتتجسد في موجود مغاير لله ؟ أم هي غير ذاته كما يرى المسيحيون ؟ هكذا أصبحت مشكلة الذات والصفات تشكل مبحثا من أهم موضوعات علم الكلام .

واذ استخدم المسيحيون مصطلحات فلسفية كالجوهر والعرض فقد اقتضى ذلك أن يطلع المتكلمون على الفلسفة اليونانية لفهم هذه المصطلحات وليصبح الله موجودا يعلو على الجوهر ولايقوم بعرض ثم أكد المسلمون المسئولية الفردية وأنكروا تحمل الانسانية على مدى آلاف السنين مسئولية فرد واحد أخطأ فضلا عن قبول الله توبة آدم ، فليست للخطيئة تلك الأهمية البالغة التي تضيفها المسيحية عليها ، ومن ثم تفقد فكرة الخلاص أو الفداء مبررها بل وجودها أصلا وتجدي لتلقي آثار الشر اللازم عن الخطيئة الأصلية .

ومن ناحية أخرى لم يبلغ عصر الترجمة الى الآن التفكير المسلمين ما

ربما لأنه لم يكن بين المسيحيين من لعب في الاسلام دور وهب بن منبه أو كعب الاحبار أو عبد الله بن سلام، وربما لأن موقف المسلمين من الانجيل من حيث عدم الاعتراف بصحة نصوصه كان أشد من موقفهم من التوراة ومن ثم كانوا منه أكثر تحرزا. ومع ذلك فقد شاع بين بعض المسلمين لا سيما عامتهم أن عيسى قد رفع إلى السماء بجسمه وروحه وأنه لم يمت وأنه سيعود في آخر الزمان.

ويرجع جولدتسيهر بعض الاحاديث إلى أثر مسيحي، يقول الرسول: إنكم سترون بعدي أثرة وأمورا تنكرونها، قالوا: فما تأمرنا يا رسول الله؟ قال: أدوا اليهم حقهم وسلوا الله حقكم، وأن ذلك مماثل للقول المسيحي كما ورد في انجيل متى: أعطوا ما لقيصر لقيصر وما لله لله. كذلك أحاديث تفضيل الفقراء على الأغنياء: رب أحيني مسكينا وأمتني مسكينا واحشرني في زمرة المساكين، وأن ذلك مشابه لما ورد في الانجيل من أن مرور الجمل من سم الخياط لأيسر من دخول غني في ملكوت الله (١). على أن هذه المشابهة لاتفيد التأثر المسيحي لأنه لابد أن تتشابه أقوال الرسل وأن تتفق الأديان في بعض الأفكار خصوصا ما يتصل بالأخلاق منها.

وقد أسرف كتاب الفرق الاسلامية في نسبة بعض أفكار خصومهم الى المسيحية، كقول العلاف بمقالة أهل الخلد يرد الى آباء الكنيسة اليونانية (١) واحوال أبي هاشم الجبائي ترد الى أقانيم النصارى، واصل الوعد والوعيد لدى المعتزلة يرد الى قول مار اسحق، واثبات القول بالقدر مردود الى النسطورية (٢). وكل هذه أقوال فيها من الضعف بقدر ما فيها من [illegible]

(١) جولدتسيهر ترجمة محمد يوسف موسى وآخرين: العقيدة والشريعة في الاسلام.

(١) ابن حزم : الفصل في الملل والاهواء والنحل جـ٤ ص ٨٣

(٢) الشهرستاني : الملل والنحل ص ٥٨ ج ١

وربما كان اثر المسيحية فى التصوف أظهر منه فى علم الكلام ، فقد كانت سياحة المسيح وزهده الهاما لبعض الصوفية فانطلقوا بعبارات فى الزهد والتوكل والمحبة الالهية حتى أصبح عندهم فى مقام لايعلوه الا مقام محمد الحبيب وابراهيم الخليل .

ويذهب ابن تيمية الى أن اتخاذ المساجد قبورا والأولياء شفعاء أو وسطاء بين الخلق والحق انما هو كذلك من آثار المسيحية (١) .

ومن ناحية أخرى فان اتجاهات بعض المذاهب المسيحية الى تحريم الايقونات والصور فى الكنائس وتحديد سلطات رجال الكنيسة وانكار صكوك الغفران والغاء الاعتراف أمام القساوسة فذلك لايعدو أن يكون بدوره أثرا اسلاميا فى بعض المذاهب المسيحية .

مراجع عن المسيحية :

أولا ـ تصور المسلمين قديما للمسيحية ـ

١ ـ ابن حزم : الفصل فى الملل والأهواء والنحل

الباقلانى : التمهيد فى الرد على الملحدة

الشهرستانى : الملل والنحل

القاضى عبد الجبار : المغنى فى أبواب التوحيد والعدل

ثانيا : مراجع حديثة

د. أحمد شلبى : مقارنة الأديان : ٢ - المسيحية عرض موفق على نظم الأديان ولكن المؤلف تجاهل الى حد ما فى عرضه للمسيحية ربما يرجع لـ... [illegible] بالمبشرين فى أندونيسيا

(١) ابن تيمية : اقتضاء الصراط المستقيم ط ... ص ٢٩٦

ـ توفيق الطويل ـ الاضطهاد الديني في المسيحية والإسلام

رشيد رضا . شبهات النصارى وحجج المسلمين

زكي شنوده . تاريخ الأقباط

محمد أبو زهرة . محاضرات في النصرانية

محمد عبده . الاسلام والنصرانية مع العلم والمدنية

وليم باتون وترجمة حبيب سعيد . أديان العالم الكبرى

لويس جارديه وجورج قنواتي وترجمة الشيخ الدكتور صبحي صالح والأب الدكتور فريد جبر . فلسفة الفكر الديني بين الاسلام والمسيحية وقد ترجم الشيخ الجزء الخاص بالمسيحية كما ترجم الأب الخاص بالاسلام هادفين بذلك الى لقاء فكري بين الدينين الكبيرين . الناشر دار العلم للملايين ببيروت

بين الاسلام وديانات الفرس

١ ـ الزردشية

كانت المشكلة الكلامية بين المسلمين وأهل الكتاب ـ يهود أو نصارى ـ تتصل في الأغلب بالذات الالهية ، فهو اختلاف عقائدي حول تصور الالوهية ، أما بين الاسلام وديانات الفرس فقد كان في مظهره اختلافا عقائديا حول الالوهية بين التوحيد والتثنية [illegible] خلاف يتصل بالجانب الأخلاقي [illegible] الشر ـ أصله ونشأته ـ [illegible] وجود الشر في العالم ؟ هل يمكن نسبته الى الاله الواحد مع عدله أم الى موجود آخر ؟ ولكن هذه المشكلة تحتل مكانا بارزا في ديانات الفرس ـ زردشتيه ومانويه ومزدكية ، يقول القاضي عبد الجبار : انهم يعتمدون في أصل المقالة على وجدانهم في العالم خيرا وشرا ونفعا وضرا ولذة وألما ، وانه لابد من اثبات فاعل لهما ولا يصح كون فاعلها [illegible]

فكرة اخلاقية بحتة هي محاولة تفسير وجود الشر في العالم ، اذ لم يستطع حكماء العجم فهم صدور الفكرتين عن موجود واحد يوجدهما معا ، فالجانب الاخلاقي لا الاعتقادي هو الاصل في ديانة زردشت ، وقد سميت الزردشتية بعدة أسماء فسميت الثنوية لقولهم بأصلين اثنين ــ الخير والشر أو النور والظلمة ــ وسميت المجوســية لان الدين أول ما انتشر كان بين قبيلة المجوس ، وسمت عبادة النار نسبة الى أن مظهر العبادة يتم في بيوت النار ، ثم هي الزردشتية نسبة الى زرشت المبشر بهــذا الدين ، وقد عاش في النصف الاخير من القرن السادس قبل الميلاد في اذربيجان • ويعد الشهرستاني الزردشتية ممن لهم شــبهة كتاب ، والواقع أن المســلمين قد عاملوا المجوس معاملة أهل الكتاب ، فمع أن القرآن لم يذكر شــيئا عن زردشت كما لم يشر الى كتابه المقدس (اوســتا) من بين الكتب المنزله ، فانه يبدو أن كبار الصحابة قد اعتبروا زردشت من أولئك الرسل الذين تشير اليهم الآية : (ورسلا لم نقصصهم عليك) (النساء : ١٦٤) ، يقول ابن حزم : وممن قال ان المجوس أهل كتاب علي بن أبي طالب وحذيفة رضي الله عنهما وسعيد بن المسيب وقتاده وجمهور أهل الظاهر ، وقد بينا البراهين الموجبة لصحة هذا القول في كتابنا المسمى : الايصال في كتاب الاجتهاد •• ويكفي من ذلك صحة أخذ رسول الله صلى الله عليــه وسلم الجزية منهم ، وقد حرم الله عز وجل في نص القرآن في آخــر سورة نزلت منه وهي براءة أن تؤخذ الجزية من غير كتابي (١) •

الصورة التي انطبعت في أذهان المسلمين الاوائل اذا عن الزردشتيه مخالفة لفكرتهم عن سائر ديانات الفرس كالمانوية والمزدكية ، انها ــ أي الزردشتية ــ من ديانات التوحيد ، ذلك أن الزردشتية قد ذهبت الى أن ــ أهورمزدا ــ اله واحد قديم ، فهو الازلي المنفرد بالاحداث ، يقول الشــهر

(١) ابن حزم : الفصل في الملل والاهواء والنحل جـ ١ ص ١١٤ المطبعــة الادبية بمصر

ســـتانى : ان الله واسمه عندهم أهور مزدا واحد لاشريك له ولاضد ولاند (٢) ٠

والمشكلة التى واجهتها ديانات الفرس والتى ترتب عليها اشتقاق كل من المـانوية والمزدكية عن الزردشتية تتصل بنشأة الشر ثم كيفية الخلاص منه ؟ هل الشر قديم قدم الخير فهما متساوقان ؟ اذن كيف يمكن الامل فى الخلاص يوما ما من الشر وهو يطاول الخـير ؟ واذا كان الشر حـديثا والخير قديما فكيف نشـــأ الشر من الخير ، وكيف رضى الاخير بذلك ؟ وهل كان ذلك منه عن قصد ؟ وكيف يقصد الخير شرا؟ أم كان اتفاقا ومصادفة ، وكيف يوجد الشر كذلك ؟ يقول الشــهر ســتانى : ومسائل المجوس كلها تدور على قاعدتين اثنتين : احــداهما بيان سبب امتزاج النور بالظلمة والثانية بيان سبب خلاص النور من الظلمة، وجعلوا الامتزاج مبدأ والخلاص معادا ٠

ذهبت الزردشيتة الى أن الاله الواحد هو الخالق هو النوروالظلمة: يزدان واهرمن ومبدعهما ، ولايجوز أن ينسب اليه الشر، ولكن كيف حدث الشر ؟ حدث من امتزاج النور والظلمة ولو لم يمتزجا لما كان وجود العالم، واذا كان الخير والشر والصلاح الفساد والطهارة والخبث قد حصلوا من امتزاج النور والظلمة فانهما يتقاومان ويتغالبان الى أن يغلب النـــور الظلمة والخير الشر ثم يخلص الخـــير الى عالمه ، وينحط الشر الى عالمه وذلك هو سبب الخـــلاص ، والبارى تعالى هو الذى مزجهما وخلطهما لحكمة راها فى التراكيب ، وربما جعل وجود النور حقيقيا ، أما الظلمة فتتبعه ، كالظل بالنسبة للشخص يبدو موجودا وليس له فى الحقيقة وجود ، فالاله أبدع النور وحصل الظلام تبعا لان من ضرورة الوجـــود التضـــاد ٠

---

(١) الشهر ستانى : الملل والنحل جـ ١ ص ٥٨٩

(١) المرجع السابق جـ ١ ص ٥٦٧

وقد خلق أهورمزدا ـ أو أورمزد ـ جميع العالم من نفســه ، أما أنفس الابرار فمن شعر رأسه ، وأماالسماء فمنأم رأسه، والشمس منعينه والقمر من أنفة والكواكب من لسانه وسائر الملائكة من أذنه والارض من عصب رجله وأول الملائكة بهمن وعلم الدين لكيومرث ـ آدم ـ الذى ابتعثه الله الى الارض ، لان فناء الشر لا يمكن الا بخلق العالم ·

ولما أن جاء وقت تحريك ابليس فى ظلمته ، أرتفع ورأى النـ ور فطمع فىالاستيلاء على اسنى اورمزدوتصييره مظلمـا ؛ فدخـل للسـماء يكيد لكيومرث ، فأمر اورمزد بعد الثقوب التى منها صعد ابليس ، فبقى داخل السماء متقطعا عن أصـله وقوته وانتصب لمنابذة أورمزد ، ورام الصعود الى الجنان ، فاعلمه أنه يسعى فى الباطل والخسار ، ويروم مالا يقدر عليه ، واتفق الامر بينهما على أن يبقى ابليس وجنوده فى قـرار الضوء تسعة آلاف سنة ـ ويروى سبعة آلاف سنة ثم يبطل ويحتمل خلقه الاذى فى هذه السنين ، ويصبرون عليه وعلى ما ينالهم من الفقر والبلاء والموت وسائر الآفات ليعوضهم عنها الحياه الدائمة فى الجنات ، واشترط ابليس لنفسه وشياطينة ثمانية عشر شرطا :

الاول منهما : أن تصير معيشة خلقه من خلق الله ·
والثانى : أن يميز خلقه على خلق الله ·
والثالث : أن يسلط خلقه على خلق الله ·
والرابع : أن يخلط جوهر خلقه بجوهر خلق الله ·
والخامس : أن يصير له السبيل الى أن يأخذ الطين الذى فىخلق الله·
والسادس : أن يصير له من النور الذى فى خلق الله مايريد **

---

* أى أن يكون الاشرار متميزين مسلطين على الاخيار ·
** ٤ ، ٦ : أى أن يخرج الشر بالخير حتى يختلط على الناس أمرهما ويخدعون بالاشرار من المنافقين ظاهرهم خير وباطنهم شر ·

والسابع : أن يصير له من الرياح التى فى خلق الله حاجته ·
والثامن : أن يصير له من الرطوبة التى خلق الله ·
والتاسع : أن يصير له من النار التى فى خلق الله ·
والعاشر : أن يصير له من المودة والمصـــاهرة التى فى خلق الله ليخلط الاشرار بالاخيار ·

والحادى عشر : أن يصير له من العقل والبصر الذى فى خلـــق الله ليعرف خلقه مسالك المنافع والمضار ·

والثانى عشر : أن يصير له من العدل الذى فى خلق اله ليجعـــل للاشرار نصيبا فيه ·

والثالث عشر : أن تخفى على الناس معرفة عمـل الصالحين والاشرار الى يوم القيامة واحساب ·

والرابع عشر : أن يصير له الســبيل الى أن يبلغ بيت الشر والخبث غاية الغنى والدرجات ويصيرهم عند الناس صالحين·

والخامس عشر : أن يصير له اسبيل الى أن يجعـــــل كذب الاشرار مقبولا عند الاخيار ·

والسادس عشر : أن يصير له السبيل الى أن يعمر من أهـل الدنيا من اراد من خلقة ، ويصيرهم أغنياء أقوياء قادرين على مايريدون ، وأن يلهم الناس حتى يكونوا باعطـــاء الاشرار اسخى منهم باعطاء الاخيا وأطيب نفســا ·

والسابع عشر : أن يصير له السبيل الى افناء بيت الصالحين ·
والثامن عشر : أن يملك أمر من يحيى الاشرار ويبقى الاخيار وينفى الاشرار الى يوم القيامة :

فتمت البيعة . وأمر الله تعالى الشمس والقمر والكواكب أن تجرى لمعرفة الايام والشهور والاعوام التى جعلها عدة الانتظار والامهال (١) .

هكذا نجد أصل الوجود وما يتصل بالعقيدة متقين من تصورات ذات طابع أخلاقى فضلا من أنها تلقى الضوء على موقف المسلمين من الزردشتيه : أنهم ممن لهم شبهة كتاب ، والزردشتيه ليست فقط قريبة من الاديان اسماوية بصدد فكرة خلق العالم ووجود الانسان على الارض وانما كذلك في الحياة العملية ، فليس بكامل الايمان من يعمل الخير ويجنب الشر ، وانما المؤمن من يعمل الخير ويقاوم الشر ، لان الصراع بين الخير والشر يقتضي الوقوف الى جانب الخير والعمل على قهر الشر . فالتدين فى الزردشتية اعتقاد وقول وعمل أو بالاحرى الفكر الطيب والقول الطيب والعمل الطيب وبالثلاثة يتم التكليف ، فاذا قصر الانسان فيها خرج عن الدين والطاعة (٢) ★ .

هذا مجمل عقائد أهم دين واجهه المسلمون في بلاد الفرس ، فكان على المتكلمين أن يجدوا حلا اسلاميا لتفسير الشر ، هل ينسب الى الله أم الى ابليس ، وكيف رضى الله ببقاء ابليس ليضل الناس ويغريهم

---

(١) الشهر ستانى وتحقيق فتح الله بدران (الملل والنحل) مقالة زردست فى المبادىء ص ٦٠١ ــ ٦١٦

(٢) المرجع السابق ج ١ ص ٥٨٨

★ مع أن ديانة زردست تبدو متأثرة بصدد أصل الخلق واغواء ابليس لآدم وبنيه بالاديان السماوية الا أنها امتداد لاديان فارسية سابقة اختلط فيها الدين بالاسطورة ، حقيقة يقال أن زردشت قد اتصل ببعض أنبياء بنى اسرائيل ولكنه كذلك متأثر بعقائد فارسية الاصل أهمها الكيومرثيه والزروانية ، فالكيومرثيه تثبت أصلين : يزدان واهرمن أما الاول فازلى قديم وأما الثانى فمخلوق محدث ، وقد وجد الشر حين فكر يزدان اله الخير: ماذا يحدث لو كان له نظير ؟ وكانت هذه الفكرة رديئة غير مناسبة لطبيعة =

ما يخالف الاسلام فى عقائد الزردشتيه ويقدمون بذلك حلا اسـلاميا لمشكلة نشـأة الشر ومصيره .

ب ـ المـانوية *

يظهر التباين بين الخير والشر أو بين النور والظلمة على نحو أشد فى المـانوية منها فى الزردشتيه ، فالنور والظلمة قديمان اذ يستحيل حدوث

بالشر ؟ وتظهر فرقة المعتزلة لتضع أصل العدل وتجعله أصلهم الثانى بعد التوحيد ، وفيه نظرياتهم فى اللطف الالهى والصلاح يردون بها على النور فحدث الظلام ويسمى أهرمن ، وكان مطبوعا على الشر والفتنة والفساد والفسق والضرر والاضرار ، فخرج على النور وخالقة طبيعة وفعلا: وحدث صراع توسطت الملائكة فيه واتفق على أن يكون العالم السفلى لاهرمن سبعة الآف سنة ثم يخلى العالم ويسلمه الى النور ، وأن يهلك فى الدنيا ، و (ميشة) و (ميشانة) هما أبو البشر ، ونبت من مسقط النور الانعـام وسائر الحيوانات ، وقد خير النور الناس ـ وهم أرواح بلا أجساد ـ بين أن يرفعهم عن مواضع أهرمن ، وبين أن يلبسهم الاجساد فيحاربون أهرمن، فاختاروا لبس الاجساد ومحاربة أهرمن ، على أن يكون النصر للنور وعندئذ تكون القيامة أما الزروانية فذهب الى أن النور أبدع أشخاصا من نور كلها روحانية نورانية ربانية ، وحدث الشر من شك شكها الشخص الاعظم من النور (زروان) ، فحدث أهرمن من الشك ، وكان العالم سـليما من الشرور والآفات والفتن الى أن حدث أهرمن ، وكان بمعزل عن السماء ، فاحتمال حتى خرقها وصعد ، وتوسط الملائكة على أن يكون للشيطان قرار الارض تسعة الاف سنة يحتمل الناس فيها البلايا والفتن والرزايا والمحن ثم يعودون الى النعيم ، وقد اشترط أبليس لنفسـه شروطا ليتمكن من أفعال رديئة يباشرها (الملل والنحل ص ٥٧٢ ـ ٥٨٠) .

نسبة الى مانى بن فاتك ظهر بارزيجان فى القرن الثالث الميلادى فى زمان سابورابن أردشير ، وانتقل الى بابل ، درس زردشت وقرأ العهد القديم والاناجيل الاربعة فجاءت ديانته أمشاجا من المزردشتيه والمسيحية ، وقد قتله بهرام عام ٦٧٢ م

شيء من الصفة والتركيب أو بتعبير أوضح : أن ينبثق شر محدث من خير قديم اذ الطبيعتان متباينتان ٠

جوهر النور حسن فاضل كريم صاف نقى طيب الريح حسن المنظر ، أما جوهر الظلمة فقبيح ناقص لئيم كدر خبيث منتن الريح قبيح المنظر ، ونفس النور خيرة كريمة حكيمة نافعة عالمة ،بينما نفس الظلمة شريرة لئيمة ضارة جاهلة ، ولا يفعل النور الا الخير والصلاح والنفع والسرور والترتيب النظام والاتفاق ، بينما لا تفعل الظلمة الا الشر والفساد والضر والغم والتشويش والفوضى والاختلاف ، وحيز النور فوق بينما حيز الظلمة تحت ، وأجناس النور خمسة : أربعة منها أبدان والخامس روحها ، أما الابدان فهى النار والنور والريح والماء وروحها النسيم الذى يتحرك فى هذه الابدان ، وأجناس الظلمة خمسة : أربعة منها أبدان والخامس روحها ، فالابدان هى الحريق والظلمة والسموم والضباب وروحها الدخان الذى يتحرك فى هذه الابدان ، ويلد النور ملائكة وأولياء لاعلى سبيل المناكحة بل كما تتولد الحكمة من الحكيم ، النطق الطيب من الناطق ، وتلد الظلمة شياطين وعفاريت لا على سبيل المناكحة بل كما تتولد الحشرات من العفونات القذرة ٠

ولكن كيف حدث الامتزاج أو الاتصال بين النور والظلمة ؟ لم يزل النور والظلمة متباينين ، عالما هما غير متناهيين من كل الجهات الا من جهة تلاقيهما ، كتلاقي الشخص وظله ، وقد حدث الامتزاج ضبطا واتفاقا لا قصدا واختيارا وذلك حين ظلت الهمامة روح الظلمة تهيم فى عالمها حتى وقعت على عالم النور ، وذهب أكثر المانوية أن روح الظلمة رأت النور فبعثت الابدان لممازجته فأجابتها ، فلما رأى ذلك اله النور وجه اليها ملكا من ملائكته فى خمسة أجناس من أجناسها الخمسة ، النورانية بالخمسة الظلمانية : خالط الحريق النار ، والظلمة النور ، والسموم الريح ، والضباب الماء ، فما فى العالم من منفعة وخير وبركة فمن أجناس النور ، ومافية من مضرة وشر وفساد فمن أجناس الظلمه ، فلما رأى اله

النور هذا الامتزاج أمر ملكا من ملائكته فحلق فى هذا العالم على هـــذه الهيئة لتخلص أجناس النور من أجناس الظلمة ، وانما سارت الشمس والقمر وسائر النجوم والكواكب لاستصفاء أجزاء النـور من أجـــزاء الظلة ، فالشمس تستصفى النور الذى امتزج بشياطين الحر ، والقمر يستصفى النور الذى امتزج بشياطين البرد ولا يزال النسيم يرتفع طالبا لعالمه ، وكذلك جميع أجزاء النور ، ولا تزال الظلمة وأجزاؤها فى النزول والتسفل طلبا لعالمها حتى تتخلص الاجزاء من الاجزاء ، ويبطل الامتزاج وينحل التراكيب ، ويصل كل الى عالمه ، فتكون القيامة والمعاد ، ويعين على الخلاص التسبيح والتقديس والكلام الطيب وأعمال البر ، وقـــد فرض مانى على أصحابه العشر فى الاموال كلها والصـــلوات الاربع فى اليوم والليله ، والدعاء الى الحق وترك الكذب والقتل والبخـــل والزنا والسرقة والسحر وعبادة الاوثان (١)

وأول ما بعث الله بالعلم آدم ثم شيثا ثم نوحـــا ، وبعث زردشت الى أرض فارس ، وبالبدده (برذا) الى أرض الهند ، وعيس المســـيح الى بلاد اللغرب (أى غرب فارس) ثم مانى خاتم النبيين الذى بشر به المســـيح (٢) ٠

ولا تذكر المانوية موسى فى سلسلة الانبياء ، وينتقد مانى العهد القديم الذى تناولته يد التحريف فى رأيه ، كما أنه يرفض الاناجيـــل الاربعة، ويعلن أن المسيح لم يصـــلب ، وانما الذى صلب شيطان تمثل صـــــورته ٠

هذه هى المانوية كما تصورها متكلمو الاسلام الذين كانت حملتهم عليها أشد من حملتهم على الزردشية ، وأن كان بعض ما جاءت به المانويه يقرره الاسلام ، الا أن قولهم بالاثنينية الصارخة وازلية الشر يتعـــارض تماما مع التوحيد صلب العقيدة الاســـلامية ٠

---

(١) الشهر ستانى : الملل والنحل ج ١ ص ٦١٩ — ٦٣٠

(٢) — القاضى عبد الجبار : الملل والنحل ج ١ ص ٦١٩ — ٦٣٠

ح ـ المزدكيــة

نشأت المزدكية* كثورة اجتماعية على الزردشتية ، ذلك أن الاخيرة كانت تدعم النظام الطبقى وتؤازره ، حيث يمثل الملك ورجال الدين أعلى الطبقات ، يليهم رجال الحرب وأخيرا طبقة الحراثين الذين مهما بلغــوا من الكد والسعى والثراء فان ذلك لا يتيح لهم الارتقاء الى طبقة أعلى ، وقد حرص زردشت أن ينسب نفسه الى أقدم ملوك الفرس ، نشأت حركة مزدك ثورة على هذا النظام الطبقى المغلق وتمردا عليه ، ولذا فقد حرص اتباعه ـ ومعظمهم بطبيعة الحال من طبقة الحراثين أدنى الطبقات ـ حرصوا على حرق الوثائق التى سطرت فيها الانساب ، ونادى مزدك بشيوعيه المال ، ونهى عن الحرب والقتال ، ولما كان ذلك يقع بسبب النساء أو المال فقد احـل النساء وإباح الاموال وجعل الناس شركة فيهما (١) .

ولقد وجد الاسلام فى المزدكية خطرا على نظام الاسرة ، لذا حاربها المتكلمون حربا عنيفا ، ولم يعامل المزدكيون معاملة الزردشـــتين ، فلم تقبل منهم الجزية ، ولم تأكل ذبائحهم لانهم استباحوا الحرمات حين نادوا بشيوعية النساء ، فقد وجد المســـلمون هذا الدين خطرا بالغا على النظـام الاجتماعى أشد من خطره العقائدى .

لايختلف الجـانب العقــائدى عن المانوية في كثير ، وان كان لدى المزدكية يفعل بالقصد والاختيار بينما تفعل الظلمة بالضبط والاتفـاق، وخلاص النور من الظلمة يتم كما تم المزاج ضبطا واتفاقا ، والاجنــــاس عنده ثلاثة : المـاء والارض والنار ، ان اختلفت فى صفاء كان الخير وان كان الاختلاط فى كدر فهو الشر .

ومع أن ثورة مزدك الاجتماعية قد فشلت الا أنه استطاع أن ينال من النظام الطبقى ، كما أمكن أن يظل له اتباع حتى قيـام الاســـلام ،

* نسبة الى مزدك ، ظهر أيام «قباز» وقتل فى عهد ابنه كسرى أنــو شروان أى فى أواخر القرن الخامس واوائل القرن السادس .

وقد عد الزردشتيرن أصحاب مانى ومزدك زنادقة وعدهم المسلمون كذلك ٠

أكتسح الاسلام مناطق كانت تدين بالنصرانية كالشام ومصر ، ومع ذلك ظلت بعيدة عن متناوله دول باكملها تدين بالمسيحية وتتمثل فى الكنسية الغربية ، أما الامر بالنسبة لديانات الفرس فمختلف ، فدخول الاسلام فارس وانهيار دولة الساسانيين انما يعنى أنه لم يصبح للزردشتيه أو لغيرها من ديانات الفرس دولة تساندها وتبسط عليها حمايتها ، ومن الخطأ الظن أن نهاية الدول تعنى نهاية العقائد أو المبادىء أو الاديان ، ليس فحسب لان هناك قلة من الفرس تدعى البارسين لازالت تدين بالمجوسية ، بل لان دينا عتيدا كدين زردشت ظل سائدا أكثر من ألف سنة ، وكان من أهم مقومات الحضارة الفارسية قبل الاسلام وارتبط نفوذه على الفرس بمجد دولتهم ، لم يكن استئصاله تماما وازالته من الوجود أمرا ميسورا ٠

ان الاديان المغلوبة على أمرها لاتزول ولكنها تتشكل متخذه صورا جديدة ، اتخذ هذا التشكل اسم الغنوصية* ، فتسلك الى المسيحية بعد انتصارها باسم تاويل نصوصها الى معانى أعمق مستعينة بالفلسفة اليونانية حتى أصبحت الغنوصية المسيحية أنما تعنى تهلين المسيحية Helenising of christianity ٠

ولما كانت الغنوصية تولى تفسير الشر أهمية كبرى ، فان هذا العامل — الى جانب ردود أفعال ديانات مغلوبة على أمرها — أصبح تيارا باطنيا عنيفا ضد الاسلام ، بحيث يمكن القول آن معظم صور الغلو فى التشيع والتصوف انما يرتد فى أحد مقوماته الاساسية الى ديانات الفرس القديمة ، يقول الاسفراييني : وذكر أهل النوازع أن

* الغنوصية Gnosticism المعنى الحرفى للفظ يعنى (معرفة) ويقصد بها المعرفة الباطنية

(١) الاسفرينى : التبصير فى الدين ص ١٩٢

الذين وضعوا دين الباطنية كانوا أولاد المجـوس ، وكان ميلهم الى دين أسلافهم ، ولقد أمل بعض الفرس بقيام الدولة العباسية اعادة مجـد الاكاسرة وعقيدة المجوس ، فلما خيبت الدولة ظنونهم توالت ردود الافعال السياسية والعقائدية معا : حركة الابى مسلمية نسبة الى أبى مسـلم الخراسانى قائد جيش العباسـيين ، حركة المقنع الخراسـانى المتأثرة بالمزدكية ، ثم حركة القرامطة التى تحمل بدورها طابع المزدكيةالاجتماعى، ثم حركة الخرمية أصحاب بابك الخرمى فى عهد المعتصم ، كلها حركات أشاعت الفتن الينية والشك العقائدى والاضطرابات السياسية ، يقول المسعودى . أنه (أى الخليفة المهدى) أمعن فى قتل الملحدين والمنحرفين عن الدين لظهورهم فى أيامه واعلانهم اعتقاداتهم فى خلافته لما انتشر من كتب مانى وديصان ومرقيون مما نقله عبد الله بن المقفع وغيره .. فكثر بذلك الزنادقة وظهرت آراؤهم فى الناس (٢) .

ولم تتمثل ديانات الفرس القديمة فى تيارات غنوصية أو حركات باطينة سرية فحسب وانما تركت آثارها الواضحة فى الحياة الثقافية فى العصر العباسى ، اذ ضمت الزندقة عددا من أسماء الادباء والشعراء المشهورين فى ذلك العصر : بشار بن برد ــ بو نواس ــ حماد عجرد ــ عبد الكريم بن أبى العوجاء ــ مطيع ابن اياس ، حتى أصبح لفظ الزندقة ليس مرادفا للانحـراف الدينى فحسب وانما المجـون والتحلل الخلقى كذلك .

ومما يدل على خطورة هذه الحركات ومدى تهديدها للدولة والدين معا أن أصـبح مجرد الاتهام بالانتماء اليها كفيلا بتنكيل الخلفاء العباسيين مهما بلغت مكانة أصحابها ، فقتل أبو مسلم الخراسانى ونكل بالبراكمة ثم قضى على الافشين مع أنه قائد جيش المعتصم الذى هزم أصحاب بابك.

---

(٢) المسعودى : مروج الذهب جـ ٢ ص ٤٠١

بل أن الشعوبية — وهي احدى الحركات البارزة فى هذا العصر — لم تكن تعنى مجرد استعلاء الفرس على العرب ، وانما أصبحت تتضمن أحياء الديانات الفرس القديمة أو على الاقل حنيننا اليها ٠

وكان من أهم عوامل نشأة علم الكلام التصـــدى لهذه التيارات المانية ومقاومتها ، يقول المسعودى : وكان الخليفة المهدى أول من أمر الجدليين من أهـل البحث من المتكلمين بتصـــنيف الكتب فى الرد على الملحـــدين ٠٠٠ وأقاموا البراهين على المعاندين ، وأزالوا شبة الملحـــدين فأوضحوا الحق للشاكين (١) ، وكانت مهمة المعتزلة مدافعة الثنـــوية والزنادقة والرد عليهم ٠

٤ — بين الاسلام والصائبه :

يقال فى اللغة صـــبا الرجل اذا عشق وهوى ، ويقال أيضا صـــبا اذا مال وزاغ ، فالمراد انهم جماعة مالوا وزاغوا عن التوحيد فأشركـــوا بالله وعبدوا الكواكب ، ويستفاد من هذا المعنى اللغوى أن التوحيـــد سابق على الميل الى دين الصابئة ، ويوضـــح الشـــهر ستانى ذلك حـــين يشير الى أنة كان فى زمان ابراهيم الخليل صنفان : الصائبة والحنفاء ، أما الصائبة فكانت تقول : انا نحتاج فى معرفة الله تعالى ومعرفة أوامره وأحكامة الى (متوسط) ولكن ذلك (المتوسط) يجب أن يكون روحانيا لا جسمانيا ، وذلك لزكاء الروحانيات وطهارتها وقربها من رب الارباب، بينما الجسمانى مثلنا يأكل مما تأكـل ويشرب مما نشرب ، يماثلنا فى المـادة والصورة ، قالـوا (ولئن أطعمتم بشرا مثلكم انكم اذا لخاسرون) (المؤمنون : ٣٤) أما الحنفاء فكانت تقول انا نحتاج فى المعرفة والطاعة الى متوسط من جنس البشر تكون درجته فى الطهارة والعصمة والتأييد والحكمة من الروحانيات ، يماثلنا من حيث البشرية ويمايزنا من حيث الروحانية ، فيتلقى الوحى بطرف الروحانية ويلقى الى نوع الانســـان

---

(١) المسعودى : مروج الذهب جـ ٢ ص ٤٠١

بطرف البشرية (١) .

هذه الصورة التى قدمها الشهر ستانى عن الصائبة تجعل مدار الخلاف بينهم وبين المسلمين حول بعث الرسل ، غير أنه يذكر أنهم لم يقتصروا على القول بأن الوسائط أو المتوسطات لابد أن تكون روحانية وانما تقربت اليها بأعيانها وهياكلها وهي الكواكب فقربوا لها القرابين لشبهها عندهم بالله ولكـونهم أقرب مرتبة الى الله وانها حية ناطقـة مدبرة (١) .

ويبدو أن الذى دعاهم الى اتخاذ وسائط بينهم وبين الله أنهم نزهوه الى حد التعطيل ، فتصوروه بعيدا لا يصلون اليه بقربان ألا عن طريق متوسطات روحانية أو الهية ، وقد وصفوا الله بأنه صانع لم يزل غـير مشبه لشيء من العالم لا يوصـف الا بالنفى دون الاثبات ، فيقال ليس بمحدث ولا موات ولا جاهل ولا عاجز ولا سفيه ، ومن ثم يصف الكندى — وهو ممن تأثر بهم فى اعتبارهم الكواكب حية ناطقة — مقالاتهم فى التوحيد بانها على غاية م نالتقانة والتوحيد لا يجد الفيلسوف اذا اتعب نفسـه من مندوحة عن مقالاته والقول بها (٢) ، ويقول عنهم البيروني : ونحن لا نعلم عنهم الا أنهم أناس يوحدون الله وينزهونه عن القبائح ويسمونه بالاسماء الحسنى مجازا اذ ليس له عندهم صفة بالحقيقة ، وينسـبون التدبير الى الفلك وأجرامه ، ويقولون بحياتها ونطقها وسمعها وبصرها (١) ويبدو أن الصائبة بهذا الوصف هم الذين امتدحهم القرآنوالحقهم بأهل الكتاب فى قوله تعالى : أن الذين آمنوا والذين هادوا والنصارى والصابئين من أمن بالله واليوم الآخـر وعمل صـالحا فلهم أجرهم عند ربهم .

---

(١) الشهر ستانى : الملل والنحل ص ٥٦٠ — ٥٦١
(٢) القاضى عبد الجبار : المغنى ج ٥ ص ١٥٥
(١) ابن النديم : الفهرست ص ٣٢٠
(٢) البيرولى : الآثار الباقية ص ٢٠٤

(البقرة : ٦٣) ، غير أن معظم الصابئة لم يكتفوا بأن يعـدوا الكواكب وسائط روحانية حية ناطقة تقربهم الى الله ، وانما أضفوا عليها القدرة على الاختراع والايجـاد وتصريف الامور وتوجيـه المخلوقات فالهوها عبدوها ، فأصبحت الصابئة تطلق على عبدة الكواكب ، فهم اذا قد مالوا عن الملة الحنيفية التى قوامها التوحيد الى الشرك بالله بعبادة النجوم ، ومن ثم فان الشهر ستانى يقارن بينهم وبين الحنفـاء من ناحيـة الذين جعلوا الوسطاء بشراهم الانبياء والرسل ، وبينهم وبين عبدة الاصنام الذين جعلوا الوسطاء أو ثانا من ناحيـة أخـرى ، أما البيرونى فيطلق عليهم اسم (الحنفاء الوثنية) لانهم مالوا عن الملة الحنيفية (ملة ابراهيم حنيفا) الى الشرك بالله بعبادة الكواكب ، وقد أشـار القرآن الى هـذه العبادة حين نهى الله بقوله : ومن أياته الليل والنهار والشمس والقمر لا تسجدوا للشمس ولا للقمر واسجدوا لله الذى خلقهن) (فصلت:٣٧)، كما أشار الى أن قبيلة سـبأ كانت تعبد الشمس : وجئتك من سـبأ بنبأيقين ، أنى وجـدت امرأة تملكم وأوتيت من كل شىء ولها عرش عظيم ، وجدتها وقومها يسجدون للشمس من دون الله) (النمل : ٢٣ ، ٢٤ ، ٢٥) .

هذه هي الصورة الاولى للصابئة التى صادفها الاسـلام في شـبة الجزيرة العربية ثم واجهها في شمال العراق متمركزة فى مدينة حران ، ومن ثم سميت الصابئة الحرانية ، وقد تأثر بعضهم ببعض طقـوس المسيحية كالتعميد ، ويسمى هؤلاء بالمندائيين ــ لفظة عبرانية تعنى التعميد ــ وهم الذين أشار اليهم المقدسى بقوله : وكان بعض المسيحيين وهم الرهاويون يذهبون مذهب الحرانية (١) ، وهذا ما جعـل بعض الفقهاء يظنون أن الصابئين صنف من النصارى الامر الذى ينفيه القاضى

---

(١) المقدسى : البدء والتاريخ جـ ٤ ص ٤٢

عبد الجبار لان الصابئة تقول بنفى النبوات (١)٠

على أن هناك صورة أخرى من الصابئة تسمى الحرنانية عقائدها ذات طابع فلسفى ، وقد لقيها الاسلام فى جنوب العراق ، لقد أثبتت خمسة من القدماء : اثنان حيان فاعلان هما البارى تعالى والنفس وثلاثة غير أحياء : الهيولى والدهر والخلاء ، وما عدا هؤلاء الخمسة حادث ، وأن سبب حدوث العالم فى الوقت الذى حدث فيه انما هو التفات النفس الى الهيولى ، ولما كانت هذه منفعلة فقد تبدلت الصورة وأن ذلك قد حدث اتفاقا ، وقد فاض عن الله العقل كفيض النور عن القرص ، ليس بالقصد والاختيار بل بالوجوب ، وأما النفس فجوهر مجرد قديم ، وهى علة حياة الابدان، وعليتها على سبيل الوجوب كفيض النور عن قرص الشمس، ولكنها جاهلة لا تعلم العلوم التصديقية الا بعد أن تمارسها ، ثم تعلقت الهيولى بالنفس ، والدهر هو الزمان والمكان هو الخلاء ، والسماء تتحرك حركة عقلية مركبة من العناصر الاربعة ، وتتفق أراؤهم فى الطبيعة وفى الحس والمحسوس وفى النفس كما يرى الكندى — مع رأى أرسطو ٠

أما أراؤهم الاخلاقية أو العملية فترجع الى أفلاطون ، حيث يلتزمون بفضائل النفس الاربعة ويمارسون الفضائل الجزئية ، يقول المسعودى: وهذه الطائفة المعروفة بالحرنانيين فلاسفة من (حشوية الفلاسفة) وعوامهم مضافون لخواص حكمائهم اضافة نسب لا اضافة حكمة ٠ ورأيت على باب مجمع الصابئة بمدينة حران مكتوبا بالسوريانية قولا لافلاطون٠٠٠ وهو ٠ من عرف ذاته تاله ، وهذا يوضح صلتهم بأفلاطون ، ثم ينقل عنهم المسعودى قولا فى النفس : وأنها جوهر ليست بجسم ، وأنها حية عالمة مميزة لاجل ذاتها وجوهرها ، وأنها هى المدبرة للاجسام المركبة

---

(٢) القاضى عبد الجبار : المغنى ج٤ ص ١٥٣

من طبائع الارض المتضادة ، وغرضها من ذلك أن تقيمها مقام العـــدل وما تتم به السياسة المستقيمة ٠

كانت هذه الاقـــوال منشرة فى بيئة الكوفة ، ويقـــال أن جابر أبن حيان قد تاثر بهم ، وأن حمدان قرمط كان منهم ، فمذهبهم اذا امشـــاج من المذاهب الفلسفية القديمة خصوصا أنبادوقليس وأفلاطون وأرســطو فضلا عن الافلاطونية المحدثة ويشير الكندى الى أن الكتاب الذى قــراه لهم هو مقالات لهرمس فى التوحيد ، والكتابات الهرميسية أمشاج من المذاب الفلسفية ذات الطابع الغنوصى من تاليف امونيوس ســـاكاس ، وقد تاثر بمذعبهم كل من الكندى ومحمد بن زكريا الرازى وابن مسره فضلا عن بعض الفرق كالاسماعيلية ٠

على أن الاثر الحقيقى لهذه الطائفة لم يكن فى العقائد وانما كان فى ميدان الفلك فعبادتهم النجوم قد وجهت عنايتهم الى التنجيم والفلك، واذا كان أخوان الصفا قد تأثروا بهم فى التنجيم فان تقـدم علم الفلك لدى المسلمين انما يرجع الى حد ما الى بعض علمائهم ، وقد كان ثابت أبن قره واحدا منهم ٠

أما فى ميدان علم الكلام فقد قامت لدى المســلمين نظريات تثبت النبوات وتنفى روحانية الكواكب فضـــلا عن ألوهيتها وتنكر التنجيم وتخلص التوحيد من شوائب الاعتقاد بالمتوسطات لتعيده الى الحنيفية الخالصة (ملة ابراهيم حنيفا وما كان من المشركين ٠٠٠ (البقرة : ١٣٥) ٠

٥ ـ ديانات الهنـــد :

اتصل العرب بالهند فى الجاهلية عن طريق التجـــارة ثم زاد الاتصال التجارى بعد الاسلام سواء بحرا عن طريق البصرة أو برا عن عن طريق فارس ، ولكن المجابهة الفكرية بين الاسلام وديانات الهنـــد انما جاءت عقب الفتح الاسلامى لاجزاء من الهند عام ٩١هـ ٠

---

(١) المسعودى : مروج الذهب جـ ١ ص ١٧٢

وقد كان المسلمون شديدى الاعجاب بحكمة الهند سواء بالاتصال المباشر بالثقافة الهندية أو عن طريق الترجمعات الفارسية ، ويقـــول المسعودى : كانت الهنـــد من قديم الزمان الغرة التى فيها الصـــلاح والحكمة (١) ، ويقول القفطى : والهند هى الامة الاولى كثيرة العـــدد فخمة الممالك ، وقد اعترف لها بالحكمة وأقر لها بالتبريز فى فنـــون الحكمة (١) .

على أن الاعجاب بحكمة الهند وعلمها لم يمنع من خصومة المسلمين العقائدية لاهم ديانتين بها : البراهمة والبوذية .

١ – بين الاسلام ودين البراهمة

وصف البيرونى ديانة الهند كما شـــاهدها فى القرن الرابع

---

(١) المسعودى : مروج الذهب جـ ١ ص ٣٥ .

(١) القفطى : أخبار الحكماء ص ٢٢٦

* دين البراهمة – أو بالأحرى الهندوكية – لايـزال دين أغلبية الهنــد الى اليوم ، ذلك أنها دين قومى بمعنى أنها من أهم مقومات الشخصية الحضارية للهنود ، ومثل هذه الاديان من جهة يتعذر استئصالها لان ذلك يعنى انقراض تراث الشعب وفناء حضارته ، ومن جهة أخرى يتعذر أن تتخذ هــذه الأديان طابع العالمية فتتجاوز حدود موطنها . لايعرف للهندوكية نبى أو مؤسس ، انها حصيلة تراث شعب ، لقد نشأت بتنظيم حياة الهنــود على مر العصــور ، ولأنها حصيلة تراث فقد اجتمعت فيها التصورات الفلسفية المعقدة الى جانب الاساطير الغيبية الساذجة كما اجتمعت فيها التوحيد الى جانب الوثنية ، يفهم الخاصة منه مالا يفهمه العامة ، ويدين العامة بما ينكره الخاصة كما لاحـظ ذلك البيرونى ، أما عن التوحيد فتذكر منه ما جاء فى كتابهم المقـدس الفيدا من انشودة الى اندرا اله الآلهة :

هو الأعلى من كل شيء وهو الأسنى ، اله الآلهة ذو القوة العليا ، الذى أمـام قدرته العاليه ترتعد الأرض والسموات العاليه، أيها الناس استمعوا لشعرى، وانما هو اندرا اله الكون

=

هو الــذى يقهر الشياطين فى السحاب ، وأجرى الأقمار السبعة الصافية الكبار واقتحم كهوف الكــآبه والأكــدار ، وأخرج البقــرات الجميلة من الآرحــام وأضاء النار القديمه من البرق فى الغمــام ، وذلك هو اندرا البطل الجسور الأرض والسماء تعترفان بسلطانه وكماله،والجبال المرتعدةتخروتسجدلجلاله هو الذى يرسل صواعق السماء على اعدائه ، فلتهد اليه السكائب المقدسة فانه يقبل هذه الخمر خمر سوما ، ويستمــع للشعــر وأغانى الولاء (ترجمة محمود على خان)

والاله فى الهندوكية واجب بذاته واخرج العالم من ذاته فهو مصــدر الكائنات كلها ولايدرك بالحواس وانما بالعقل ، وقد أطلق عليه أسماء ثلاثة: براهما من حيث هوموجد ، فتنو من حيث هو حافظ، سيفا منحيث هومهلك ، ولكنهم من جهة أخرى تجعلوا لكل قوة الها وضــعوا له تماثيل لا فى المعابد فحسب بل فى بيوتهم كذلك وقدموا لها القرابين والأدعية ٠

كتابهم المقدس «الفيــدا» لم يضعه شخص معين ، بل هو تراث قــرون تصل الى العشين ابتداء من الالف الثالثة ق٠م ، أسهم فيه الحكماء والشعراء فيه كل مايتعلق بحضارتهم وثقافتهم وفكرهم ، ولتباين من أسهموا فى وضعه نجد فيه سذاجة القروى وحكمة الفيلسوف ، شك الشكاك الى جانــب ايمان صوفى بوحدة الوجود ، هكذا تتعايش فى كتابهم المقدس ، اسطورة الى جانب الحكمة (ولامحل لتطبيق قانون الحالات الثلاثة لاوجست كونت بصدد تطــور الفكر الانسانى فما يصدق على الغرب لايصــدق على الشرق) والفيدا أربـع كتب دينية أولها ريج فيدا ويشمل ابتهالات وأناشيد دينية للالهه وعلى رأسهم أنــدرا وثانيها ياجــور فيدا ويشمــل عبارات نثرية يتلؤها الرهبان عند تقديم القرابين وثالثها سما فيدا وهى آناشيــد تقال فى الصلــوات ورابعها مقالات فى السحــر والخرافات ٠

ويتضح تلاحم الجانب الدينى بالحياة الاجتماعية فى تقسيمهم المجتمع الى طبقات مغلقة : ١ ــ طبقة البراهمة وتشمل رجال الديــن ٢ ــ طبقــة الكشتريا وتشمــل الحكام والمحاربين ٣ ــ طبقــة الويشيا وتشمل التجــار والزراع ٤ ــ طبقة شودرا وتشمل الحرف البسيطة ، لقد جاءت العقيــدة

الهجرى بعد أن عاش فى الهند مدة طويلة وخبر أهلها فقدم وصفا دقيقا وموضوعيا عن عقائد الهنود وعلومهم وعادتهم ، بل لا يفوت البيرونى أن يلحظ ملاحظة دقيقة اذ يفرق بين اعتقاد خاصة الهنود التى فيها تحقيق

=

الدينية لتثبت هذا التقسيم ، كالبراهمة خلقوا من فم الاله والكشتريا من ذراعه والويشيا من فخذه والشودرا من رجله ، هذا التقسيم الطبقى هو الذى فتح السبيل الى قيام حركات متمردة فى صورة أديان أهمها الجينية والبوذية كما ظهرت المانوية والمزدكية بالنسبة للزردشتية ٠

أما أهم عقائد الهندوكية فهى : ١ـ تناسخ الأرواح : ذلك أن النظام الكونى قائم على العدل ومن ثم لابد من جزاء «كارما» لما يفعله الانسان من خير أو شر ، ولما كان الانسان لا يلقى جزاءه كاملا فى هذه الحياة من خير أو شر فقد قالوا يناسخ الارواح ، وذلك حتى تستوفى الروح جزاءها وما عليها بتكرار الولادات الى أن تتحد براهما ٠

٢ ـ وحدة الوجود الى جانب ايمانهم بالوحدانية فكرا وممارستهم تعدد الآلهة عملا فانهم يؤمنون بوحدة الوجود اذ الحياة كلها مظاهر لتلك القوة الوحيدة الأصيلة براهما ،فالجبال والبحار والأنهار تتفجر من تلك الروح المحيطة المستقرة فى الأشياء وليست الروح الانسانية الا جزءا من الروح الالهية ٠

بقى بعد ذلك مايعرف من الهندوكية من تقديس البقرة : قد يكون ذلك لازما عن ايمانهم بوحدة الوجود حيث الحيوان مظهر من تجليات الاله ، وقد يرجع ذلك الى ايمانهم بالتناسخ حيث قد حلت فى الحيوان روح انسان من قبل فى عملية تكرار الولادات من أجل التطهر ، ولكن لا شك أن للبيئة أثرا كبيرا فى ذلك ، اذ المجتمعات الزراعية القديمة قدست الحيوانات ـ صديقة الفلاح ـ الى حد التاليه، فهى على حد تعبير غاندى تمنحنا الخير حية وميتة وتمنحنا اللبن دوما بينما لاتمنحه ايانا أمنا الا سنتين فى طفولتنا وتمنحنا النفع من موتها : عظما وجلدا وقرونا ٠ راجع مقالة : أمى البقرة لغاندى مقارنة الأديان : أديان الهند الكبرى للدكتور أحمد شلبى ص ٣٢

فى الاصول وبين عامتهم التى تقف عند المحسوس ، أما اعتقاد الخاصة فى الله فهو أنه الواحد الاول من غير امتداد ولا انتهاء ، المختار فى فعله ، القادر الحكيم الحى المدبر المبقى ، الفرد فى ملكوته عن الاضداد والانداد ، لا يشبه شيئا ولا يشبهه شيء ، أما العامة فقد اختلف عندهم الاقاويل وربما سمجت كما يوجد مثله فى سائر الملل ، وفى الاسلام من التشبيه والاجبار ، فاذا قالت الخاصة أنه يحيط بكل شيء حتى لاتخفى عليه خافية ظنت العامة أن الاحاطة تكون بالبصر والبصر بالعين فتصف الله بالف عين توهما أن ذلك هو كمال العلم ·

على أن أهم مواضع الخلاف بين البراهمة والمسلمين تتعلق بمسألتين: تناسخ الارواح وانكار النبوات ، أما التناسخ فقد وضح البيرونى أهميته فى العقيدة البراهمية بقوله : كما أن الشهادة بكلمة الاخلاص شعار ايمان المسلمين والتثليث علامة النصرانية والاسبات علامة اليهودية كذلك التناسخ علامة النحلة الهندية فمن لم ينتحله لم يك منها ولم يعد من جملتها ، فالارواح لا تموت ولا تفنى ، أبدية الوجود لاسيف يقطعها ولانار تحرقها ولا ماء يغصها ولا ريح تيبسها ، ولكنها تنتقل من بدن الى بدن كما يستبدل البدن اللباس اذا بلى ، وتترقى للنفس فى الابدان المختلفة كما يترقى الانسان من طفولته الى شباب الى كهولة الى شيخوخة،

* البيرونى : ابو ريحان محمد بن أحمد البيرونى (٣٦٢ — ٤٤٠ هـ) ولد فى بيرون قرب خوارزم صحب السلطان محمود بن سبكتكين الغزنوى فى فتحه للهند حيث بقى بها فدرس لغتهم السنسكريتية وتعرف على أديانهم وعاداتهم وكان حصيلة ذلك أهم كتاب عن الهند فى العصر الوسيط كله وفى كافة اللغات : تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة فى العقل أو مرذولة بل يعتبره بروكلمان أهم كتاب انتجه علماء الاسلام فى ميدان معرفة الامم، هذا وقد استخدم البيرونى الى جانب الوصف والتفسير المقارن بين حكمة الهند وفلسفة اليونان وصوفية الاسلام ، وللبيرونى كتب أخرى أهمها : الآثار الباقية من القرون الخالية ، والقانون المسعودى فى الهيئة والتنجيم ·

ذلك أن النفس طالبة للكمال مشتاقة الى العلم بكل شيء ، وهـذا يحتاج الى زمن فسيح ، ولمـا كان عمر الانسان قصيرا كان لابد أن تنتقل النفس من بدن الى بدن وفى كل بدن تستفيد تجـارب ومعلومات جديدة ، فالارواح الباقية تتردد فى الابدان البالية من الاذل الى الافضـل دون عكسه تترقى النفس فى الكمال حتى يتحقق شوقها الى علم مالم تعلم ، وتستوفى بذلك شرف ذاتها (١) .

وربطوا الثواب والعقاب أو الجنـة والنار بنظرية التناسخ فقالوا : أن الغرض من جهنم تمييز الخير من الشر والعلم من الجهل ، فالارواح الشريرة تتردى فى النبات وخشاش الطير ومرذول الهوام الى أن تستحق الثواب فتنجو من الشـدة وتترقى الى ما هو أرقى (٢) .

هذه عقيدة التناسخ لدى البراهمة كما عرفها عنهم المتكلمون كما عرفوا أن الروح قد تنتقل من جسم الى جسم انسان آخر فيسمى هذا نسخا أو الى حيوان فيسمى مسخا أما أن كان الى نبات فهو الرسخ .

وقد تسللت عقيدة التناسخ الى بعض المسلمين فقال بها أحمد ابن خابط فتبرا المعتزلة منه ، كما نسبت الى أبى مسلم الخراسانى والقرامطة ومحمد بن زكريا الرازى ، وقد عرض الشهر ستانى رأى كل من أحمد ابن خابط والفضل الحدثى بقوله : زعما أن الله تعالى أبدع خلقه أصحاء سالمين عقلاء بالغين فى دار سوى هذه الدار التى هم فيها اليوم وخلق فيهم معرفته والعلم به وأسبغ عليهم نعمه ... فأطاعه بعضهم فى جميع ما أمرهم به وعصاه بعضهم فى جميع ذلك ، وأطاعه بعضهم فى البعض دون البعض ، فمن أطاعه فى الكل أقره فى دار النعيم التى أبتدأهم فيها، ومن عصاه فى الكل أخرجه من تلك الدار الى دار العذاب وهى النار ،

البيرونى (ابوريحان) : تحقيق ماللهند من مقولة مقبولة فى العقل أومرذولة ص ١٢ — ١٣ — ٢٤ .

(١) المرجع السابق جـ ص ٢٧ — ٣٢

ومن أطاعه فى البعض وعصاه فى البعض أخرجه الى الدنيا فألبسه هـذه الاجسـام الكثيفة وأبتلاه بالبأساء والضراء ، والشدة والرخاء ، والآلام والذات على صور مختلفة من صور الناس وسائر الحيوانات علىقدر ذنوبهم والذات على صور مختلفة من صور الناس وسـائر الحيوانات على قدر ذنوبهم : فمن كانت معصـيته أقل وطاعته أكثر كانت صورته أحسن وآلامه أقل ، ومن كانت ذنوبة أكثر كانت صـورته أقبـح والامه أكثر ، ثم لايزال يكون الحيوان فى الدنيا كرة بعد كرة وصـورة بعد أخـرى مادامت معه ذنوبه وطاعاته ٠ وهـذا عين القول بالتناسخ (١) ٠

كذلك انتشرت عقيدة التناسيخ بين بعض غلاة الشيعة اذ تعتقـد النصيرية أن مرتكبى الآثام يعودون الى الدنيا يهودا أو نصارى ومن لم يذهب مذهبهم فى تقديس على بن أبى طالب وآله يمسخ حيوانا ٠

أما الموضع الثانى للمجابهة بين المسلمين والبراهمة فهو انكـارهم النبوات ، ذلك أن الرسول اذا كان يأتى بما يوافق العقول فقد استغنى بالعقل عن الرسول ، واذا كان يأتى بما يخالف العقول فكيف ينزل الله أحكاما تخالف المعقول ، وعادة ماتأتى بما يخالف العقـول كأن توجب الصلاة والصيام والحج فى مواقيت معلومة وذلك مالا يوجبه العقـل أو تبيح ما يحظره العقل كذبح البهائم ، فكيف يجب بالسمع مايكره بالعقل ، انه لايجوز فى الحكمة الالهية أن يبعث الله رسولا (١) ٠

(١) الشهرستانى وتحقيق فتح الله بدران : الملل والنحل ج ١ ص ٨٨ـ٨٩

* فرقة من غلاة الشيعة تقول بالتجسد ـ أى ظهور الله فى صورة أشخاص، وأنه تعالى ظهر فى صـورة على وأولاده اذ كانوا مخصـوصين بباطن الأسرار وعلم التأويل وقتال المنافقين ومكالمة الجن (راجع الشهرستانى : الملل والنحل)

كذلك لم نجد وجها من جهته تعالى يوجب تلقى الرسالة عنه ، اذ لا يدرك الوحى بالابصار ولا يراه الراءون حين يخاطبه الرسول ، لقد أدعى موسى بن عمران أن الله كلمه بلا واسطة وترجمان مع أنه سلم بعدم رؤيته لله ، وانما أخبر عن صوت سمعه ، فما يدريه لعل صاحب الصوت ومكلمه بعض الملائكة أو الجن أو مستتر من الانس ، وان قال الرسول أن الذى أدى اليه الرسالة ملك مقرب فذلك مالا سبيل الى العلم به ، لعله عفريت أو بعض السحرة أو لعلها تخيلات ، ولا سبيل الى العلم كذلك بكتاب يقول أنه أنزل عليه ، وكيف يعلم من هو نبى ممن هو مدع النبوة حتى يجب تصديق الاول وتكذيب الثانى اذا كان الاثنان يأيتان بما يخالف العقول ؟ أن الله سبحانه أكمل العقول وحسن فيها الحسن وقبح فيها القبيح وجعلها دلائل على مراشد الخلق ومصالحهم ومنع بها من التظالم وجعلها دلالة وذريعة الى علم كل ما يحتاج اليه ... فدل ذلك على امكان الاستغناء بالعقول عن الرسل وعدم حاجة الخلق اليهم(٢) .

وظهر مبحث فى علم الكلام يثبت النبوات ويؤكد حاجة البشرية الى الرسل واستحالة استغناء العقل عن السمع ، وأصبح مبحث «دلائل النبوة» من أهم مباحث علم الكلام ، بل لقد أدى هذا الخلاف الى الخوض فى موضوعات تتعلق بنظرية المعرفة حيث يبرهن المتكلمون على أن السمعيات قد بلغت درجة من اليقين لا ترقى اليها العقليات — اذ تخطىء العقول — أو الحسيات أذ تخدع الحواس .

ولم يكن الخلاف بين المسلمين والبراهمة عقائديا فحسب وانما امتد الى الجانب الاجتماعى اذ يجعلون طبقة البراهمة من رجال الدين أعلى

(١) الباقلانى : التمهيد فى الرد على الملحدة ص ١٠٧ .

★ يمكن الرجوع فى ذلك إلى كتاب تثبيت دلائل النبوة للقاضى عبد الجبار أو المغنى جـ ١٥ له أيضا أو التمهيد للباقلانى ، أما حديثا فيمكن الرجوع الى رسالة التوحيد للشيخ محمد عبده .

الطبقات وقد خلقت من رأس الاله تليهم طبقة كشقر (الكشتريا) وهم المحاربون والحكام وقد خلقوا من ذراعة ثم طبقة بيش (الويشيا) وهم التجار وأصحاب الاراضى وآخر مراتب الطبقات شودر (الشودرا) وهم العمال فضلا عن المنبوذين وقد خلقوا من قدميه ، ولا يحل لفرد أن يتزوج من طبقة أعلى أو أن يرتفع اليها

جاء الاسلام فخالفهم فى ذلك وألغى التمييز الطبقى ليقرر سواسية الناس ·

هكذا واجه الاسلام دينا أثار موضوعات تتصل بالعـــدل الالهى والجزاء ، فقدم المتكلمون على أسس عقلية ــ الى جانب النقل ــ عقيدة اليوم الآخر ، كما دللوا حاجة البشرية الى الرسل ، وهى موضوعات لم تثر فى خلاف الاسلام مع اليهودية والمسيحية ·

ولم يكن خلاف الاسلام مع هذه الاديان عقائديا فحسب بل شـــمل جوانب اجتماعية وأخرى عرفانية (تتصل بمبحث المعرفة)·

ب ــ بين الاسلام والبوذية :

البوذية : دين ظهر فى الهنـــد رد فعـــل للنظـــام الطبقى لدى الهندوكية ، ولد بوذا عام ٥٦٣ ق · م واسمه سيدهارتا من قبيلة ساكيا من الطبقة الكشـــترية ــ أى من أسرة نبيلة ــ تتلمذ على يد البراهمة ليتلقى منهم الحكمة آخـذا نفسه بالقسوة والتقشف كى يدرك سر الكون ولكنه لم يفز الا باضـمحلال صحته وقواه ، ذلك أن البراهمة يقصدون التقشف لذاته فكان أن تمرد على هذه الحياة الامر الذى جعل رفاقه الخمسة ينفضون عنه بعد أن اعتدل فى طعامة وترك الرياضة الشاقة ، أخذ يفكر ويتأمل تحت شجرة معرضا عن الوساوس التي انتابته تحثه على العـــودة الى الدنيا والى الزوجة والولد حتى سـمع صـــوتا داخليا يناديه ويكشف له عن سر الشرور فى الكون فلما أدرك أنه تحرر من الهوى ومن شرور الكون ومن

الجهل أطلق على نفسه بوذا — أى العارف المستنير — وكانت سنه آنذاك ٣٥ سنة (وقد قدس البوذية من بعده هذه الشجرة — شجرة العلم — بدرجة أكثر من عنايتهم بتعاليم مرشدهم التى أساءوا فهمها (ويلز ق معالم تاريخ الانسانية ولكن هكذا العامة لا تقوى على فهم الفكر المجرد فتهبط الى درك التجسيم أو التشبية) حينئذ رأى بوذا ألا يقنع بخلاص نفسه وانما أن يكون مرشد الناس وظل على ذلك أربعين عاما استجابت له الطبقات المهضومة على وجه الخصوص فرارا من طبقية الهندوكية كما استجابت لدعوته أسرته ،

ولكن ما الذى اكتشفه بوذا بعد طول تأمل واستغراق فى أصل الشر وما الذى علمه لمريديه ؟ أنه وصل الى هذه الحقائق الاربعة :

الحقيقة الاولى : الالم موجود فى الولادة وفى المرض وفى الموت وفى فراق الاحبة وفى لقاء الاعداء وفى عدم نيل الامانى ٠

وفى الحقيقة الثانية : لهذا الالم والشر سبب ، انه الشهوة التى تنمى فينا الرغبة فى اللذة وفى اشباع الحواس وفى التملك وفى اثبات الذات وفى الخلود الشخصى وفى الاهتمام بأمور الدنيا ، كل ذلك يجر من ألم الى ألم ومن جهل الى جهل أو السعى فى اشباع اللذه ونار الشهوة وذلك جهل وخطأ واذا وجد الخطأ وجد الحزن ٠

الحقيقة الثالثة : هذا الالم أو الشر قابل للزوال وذلك بأن يكفى الانسان أن يعيش من أجل نفسه وأن يمحو من سلوكه كله «أنا» ٠

الحقيقة الرابعة : أنه بذلك يصل الانسان الى صفاء الروح والى سكنية النفس الى النرفانا ٠

هذا ماتوصل اليه بوذا ومايدعو الناس إليه ، والسبيل الى ذلك : الاعتقاد الصحيح (فى البوذية) كسبيل للخلاص من الشر — العزم الصحيح —

القول الصحيح ـ العمل الصحيح ـ العيش الصحيح ـ الجهد الصـــحيح ـ الفكر الصحيح ـ التامل الصحيح ٠

وفى البوذية وصايا عشر : لا تقل ـ لا تأخذ ما يضرك ـ لاتكذب ـ لا تشرب مسكرا ـ لا تزنى ـ لا تأكل بالليل طعـــاما غير ناضج ـ لا تستعمل العطور ـ لا تقتنى أثاثا فاخرا ـ لاتحضر حفلة رقص أو غناء ـ لا تقتنى ذهبا أو فضة ٠

من ذلك يتبين أن البوذية فلسفة حياة وليست عقيدة دينية تقدم تفسيرات عن الالوهية وأصل الحياة والمصير ، بل لقد نهى بوذا أتباعه عن الخوض فى هذه المسائل فحين سأله أحد أتباعه عن الكون ومصـير النفس قال : هل قلت لك جئنى أعلمك عن مصير النفس وعن الكون ؟ لا لم أقل لك ذلك أيها المريدون لاتفكروا كما يفكر الناس ، بل فكـروا هكذا : هذا آلم ـ هذا مصدر الالم أو الشر ـ هكذا أعدام الشر ـ هكذا سبيل اعدام الالم أو الشر ٠ ولكن كيف يستطيع أن يخلص الانســان نفسه من الالم والشر ؟ أليس فى حاجة الى عون خارجى أو توفيق ألهى : لايرى بوذا ذلك فمن كلماته : كونوا لانفسكم جزائر قائمة بنفسها ، ولا تعتصموا بملاذ خارجى ولا تحتموا بغير أنفسكم ، ولكن هل يعنى ذلك أن للبوذية دعوة الحاد ؟ الواقع أن بوذا لم يدع الى انكار الالوهية ولكنه وقف منها موقفا لا أراديا ـ ولذا لم يعدهم المسلمون ملاحدة وانما معطلة أى عطلوا العقل الالهى ـ ولكن لماذا تحاشت البوذية الخوض فى مباحث الالوهية أو بالايمان باله ؟ ذلك أننا لا نرى الله بالحـواس فالمعرفة فى البوذية حسية ، يقول بوذا : ان الذين يتكلمون عن الله لم يروه وجهـــا لوجه فهم كالعاشــــق الذى يموت كمدا لانه لا يعرف من هى حبيبته ، ثم هو ينكر العناية الالهية بقوله : ان ناموس الطبيعة هو الذى يسيطر على كل شيء ، انه يقضى ألا يـدوم العذاب والجحيم الى مالا نهاية ولا تدوم الجنة ولا النعيم ومهما طال عهدها فانهما زائلان ، متى وكيف يتم ذلك ؟

هذا يتوقف علينا نحن ، كل باعث دنيء يجب أن نقهره ، كل ارادة قهرية يجب أن نكبحها ، كل ضعف معيب نتغلب عليه ، ولكن يجب ألا نغمض عيوننا عما يعانية البشر من فقر وشقاء ، ان مالا يتمسك بالاخوة العامة والمحبة الشاملة فان ناموس الطبيعة يعاقبه أشد العقاب ــ وليس ناموس ناموس الطبيعة بخاضع لذات مقدس ، بل ذلك الناموس مستقل بذاته نافذ بذاته لا يتأثر بمؤثر بشرى أو ألهى أبدا ٠

ولكن هل استطاعت البوذية أن تعيش بعد بوذا دينا بلا اله أو عملا بدون اعتقاد ؟ لقد طرات عليها التغيرات الآتية :

١ ــ من جهة استوعبتها الهندوكية ــ الديانة المعبرة عن شخصية الهند ــ ومن جهة أخرى لا يستطيع الوجدان الانسانى أن يعيش خاويا أو فارغا من الاعتقاد ومن ثم أله البوذيون بوذا وأضيف الى المعابد الهندوكية الها جديدا ــ (وهذا أمر ملحوظ فى تاريخ الفكر البشرى أرادت الشيوعية أن تحل محل المسيحية وأن تستبدل بالدين ايديولوجية جديدة فكان ان حل ماركس محل المسيح وكتاب رأس المال محل الكتاب المقدس ــ وطبقة البروليتاريا محل طبقة الكهنة ــ فالطبيعة الكونية والبشرية أيضا تأبى الفراغ) ٠

٢ ــ استكملت البوذية من بوذا جانب العمل بمعتقدات على أيدى كبار مفكريها فآمنت بوحدانية الله وان أنكر بعضهم عنايته أو تدخله فى العالم كما أنكر البعض الآخر ارسال الرسل مشاركين الهندوكية (١) ٠

٣ ــ تعدّ انتشار البوذية فى الهند الصينية وفى الصين طبعتها هذه الامم بطابعها فاصبح فى البوذية مذهبان :

---

(١) الشهرستانى : الملل والنحل جـ٢ ص١٢٧٤ ومعلومات الشهرستانى عن البوذية مشوهة تماما حتى عن وقت ظهور بوذا ،

١ ـ الهنايانا : (يانا بمعنى عربة ـ هينا بمعنى صغيرة) أى أن الوصـــول الى النرفانا لا يتسنى الا للاقلية التى تستطيع اماتة النفس فيركبون عربة صغيرة يجرها غزال سريع يسرع بهم الى النرفانا ، وهـــذه هى البوذية الاصلية فى الهند .

ب ـ الماهايانا (أى العربة الكبيرة) التى يجرها فيل اذ يكفى الاعتدال فى الحياة دون اماتة النفس ليتمكن أكبر عدد من ركـوب العـربة كى تصل بهم وان كانت بطيئة الى النرفانا وذلك هو المذهب المنتشر فى جنوب شرق آسيا وفى الصين .

تشير كتب المتكلمين الى أن المسلمين قد لقوا فى الهند ديانة عرف أصحابها باسم السمنية نسبة الى سومنات وهو صنم قدسه الهنود وأحرقه السلطان محمود بن سبكتين عقب غزوه للهند ، وقد أشار المســلمون الى أصـحاب هذا الدين تحت اسم آخر هو (البدده) جمع بد ونسـبة الى (بوداسف الحكيم) ـ أو بوذا ـ ، يقـول الشـهر ستانى : أول بد ظهر فى العالم اسمه شاكمين ـ لعله يقصد ساكياموتى ـ نسبة الى أسرة بوذا ساكياس ـ وتفسيره السيد الشريف .

كانت مواجهة الاسلام للبوذية بصدد موقفين :

الاول : موقف (اللاأدريه) لديهم تجاه الاعتقاد بوجود الله .

الثانى : المعرفة عندهم لا تتجاوز الاحساس ، ومن ثم فانهم ينكرون ماوراء عالم الشهادة من عالم الغيب ، وغنى عن البيان أن المعرفة اليقينية لدى المسلمين ليست هى الحسية وأنما السمعية الآتية عن وحى .

ولاشك أن الموضوعين مرتبطان ؛ اذ لا ســـبيل الى معرفة الله أو موضوعات عالم الغيب عن طريق الحس . لقى الجهم بن صفوان ★ أحـــد

★ الجهم بن صفوان : من أوائل المتكلمين فى القرن الثانى للهجرة ، نشأ بخراسان ويقال انه أخذ عن الجعد بن درهم كان لارائه أثر كبير فى

=

السمنية الذى قال له : أريد مناظرتك ، فان ظهرت حجتى عليك دخلت فى دينى ، وان ظهرت على دخلت فى دينك ، فكان مما كلهم به الجهم أن قال ألست تزعم أن لك الها ؟ قال الجهم : بلى ، فقال له : فهل رأيت الهك ؟ قال : لا ، قال : فهل سمعت كلامه ؟ قال : لا ، قال : فشممت له رائحة ؟ قالا : لا ، قال : فوجدت له حسا ؟ قال : لا ، قال : فوجدت له مجسا ؟ قال : لا ، قال : فما يدريك انه باله ، فأخذ الجهم فى محاجه السمنى بمثل حجته فقال : الست تزعم ان فيك روحا ؟ قال: بلا ، قال : فهل رأيت روحك ؟ قال • لا ، قال : فسمعت كلامه ؟ قال : لا ، قال : فوجدت له حسا ؟ قال : لا ، قال : فكذلك الله لايرى له وجه ولايسمع له صوت ولا يشم له رائحة وهو غائب عن الابصار ولايكون فى مكان دون مكان (١) •

= المعتزلة الى حد أن ابن حنبل وأهل السلف ينسبون المعتزلة الى الجهمية ، وهم يشتركون فى التنزية وانكار التشبيه والتجسيم وتأويل الآيات الخبرية أو التى يفيد ظاهرها التشبيه ، وكان فى منهجه التأويلى خصم لدود للمجسمه والحشوية وعلى رأسهم المفسر والمحدث المشهور مقاتل بن سليمان قال بخلق القرآن وفناء أهل الخلدين (أى فناء الجنة والنار) ورفض الاعتقاد بعذاب القبر أو شفاعة النبى لاهل الكبائر وذلك كله منسوب الى المعتزلة غير أنهم يختلفون معه تماما فى أنه كان يقول بالجبريل هو من المجبرة الاوائل وفى قوله أن الايمان بالقلب فقط دون اللسان أو الجوارح وأنه لا يزيد ولا ينقص ، راجع عنه ما كتبه كتاب الفرق كالاسفراييني والبغدادى والاشعرى والدمشقى (تاريخ الجهمية والمعتزلة ثم أبن حنبل (الرد على الجهمية) وحديثا ماكتبه عنه دكتور علي النشار : نشأة الفكر الفلسفى فى الاسلام الجزء الاول •

(١) الدمشقى (جمال الدين) : تاريخ الجهمية والمعتزلة ص ١٦ طبعة مطبعة المنار عام ١٣٣١ هـ •

على أنه نظرا للأخلاق الفاضلة التى كان يمارسها البوذيون فضلا عن حربهم للشهوات فقد تسرب أسلوب حياتهم الى الصوفية على وجه الخصوص ويشير البيرونى الى أن فكرة العتاء لدى الصوفية انما ترد الى النرفانا وان يزيد البسطامى قد تلقى هذه الطريقة عن الهنود ، على أن البوذية لا تجعل الخلاص من الشر مقرونا بقوة الهية عليا وذلك ما يرفضه الصوفية تماما ★

★يشير جوستاف لوبون فى كتابة حضارة الهند ٦٢٨٥ الى أن مسلمى الهند قد تأثروا بالهندوكية والبوذية فى تقاليدهم ، اذ يحتفظ المسلمون يقدسون مواقع أقدام يشبونها لبراهما وبوذا ومحمد « خضارة الهندوس ٦٢٨ بشعرات ينسبونها الى لحية النبى محمد تماما كما يحتفظ البوذيون بشعرات من جونتاما (بوذا) وأتباع الديانات الثلاثة الهندوكية والبوذية والاسلام وقد ثار المسلمون فى كشمير عام ١٩٦٢ ثورة عارمة حين سرقت هذه الشعرات واتهموا الهندوبين بسرقتها ولم تسكن ثورتهم الا بعد اعادتها .

مراجع عن اديان الهند

أولا : من وجهة نظر مسلمى القرون الاولى للهجرة :

١ ـ ابن حزم : الفصل فى الملل والاهواء والنحل ٠

٢ ـ البيرونى (أبو ريحان) : تحقيق ما للهند من مقوله مقبوله فى العقل أو مرذولة ٠

٣ ـ الشهر شتانى (عبد الكريم) : الملل والنحل ٠

٤ ـ صاعد الأندلسى : طبقات الأمم

ثانيا : مراجع حديثة

د٠ أحمد شلبى : مقارنة الأديان ـ أديان الهند الكبرى الطبعة الثانية ١٩٦٦ مكتبة النهضة ٠

حبيب سعيد : أديان العالم الكبرى مترجم والمؤلف هو وليم باتون
عبد المنعم النمر : تاريخ الاسلام فى الهند ٠
مولانا محمد عبد السلام الرامبورى : فلسفة الهند القديمة ٠

الخلاصـــة :

من العرض السابق للمواجهة الفكرية بين الاسلام وسائر الاديان يتبين كيف نشأ علم الكلام وكيف انبثقت عن هذه المواجهة موضوعات هذا العلم :

فقد لزم عن المواجهة بين اليهودية والاســلام موضــوعات تتعلق بالتنزية والتشبيه وبامكان نسخ الشرائع ثم بعصمة الانبياء ٠

وبين المسيحية والاسلام ظهرت موضوعات تتعلق بالكلمة أو الكلام الله وخلق القرآن وأبحاث متعلقة بصلة الذات بالصفات وأخرى متصــلة بالجوهر والاعراض ٠

وظهرت الجوانب الميتافيزيقية المتعلقة بالاخلاق أو بالاخرى البحث فى أصل الشر ، فكان أن انبثق القول بالعدل ونظرية اللطف الالهى والصلاح والاصلح لدى المعتزلة للرد على ديانات الفرس من زردشـــتيه ومانويه ومزدكية ٠

ودافع المسلمون عن النبوات،وانكروا التناسخ وأقروا* المســاواة وبحثوا فى مصادر المعرفة ليواجهوا الصابئة والبراهمة والبوذية ٠

ولم يكن خلاف الاسلام مع الاديان الاخرى عقدئديا متعلقا بالالهيات فحسب وانما شمل جوانب أخلاقية واجتماعية وابحاثا متصلة بنظــرية المعرفة والعلم الطبيعى ٠

ولم يكن صراعا جدليا يقف فيه المتكلم أو الحبر أو اللاهوتى أو الكاهن يتجــادلان ويناقشان فحسب وانما كان هناك ـ كماهو الحــال فى الحروب ـ تسلل وراء خطوط الخصم ومحاولة التأثير على اتباع كل فرقة وتبادل الاسلحة الفكرية أو بالاخرى التســلح بمنطق الخصــم واستدلالاته للتفوق عليه فضــلا عن حركات المنافقين ـ حيث يظهر الفــرد الاسلام ويبطن عقيــدة أبائه ـ التى انتجت اسرائيليات وزندقة اضيف الى ذلك كله الحياة اليومية المشتركة واللقاء الدائم تبين لمــاذا تسربت

بعض معتقدات الاديان الاخر الى بعض فرق المسلمين ، فبينما ينكر الاسلام التشبيه فبين المسلمين مشبهة ومجسمة وأغلبهم لا يشك فى صحة اسلامه، وبينما يرفض الاسلام قدم الكلمة أو أزلية المسيح اعتنق الحنابلة القول بقدم القرآن كلام الله وهؤلاء بدورهم لا يتطرق الشك فى اخلاصهم للاسلام ، على أن فرقا أخرى تسللت اليها معتقدات كان لا بد أن يدينهم عليها جمهور المسلمين كحركات الزنادقة أو القول بالتناسخ لأنها تتعارض صراحة مع أصول الاسلام من ايمان بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر .

— ٢ —

العوامل الداخلية

على أن عوامل داخلية — الى جانب ماسبق ذكره من عوامل خارجية — قد أدت الى نشأة الفرق الاسلامية وانبثاق بعض موضوعات علم الكلام •

١ — الامامة

يقول أبو الحسن الاشعرى : اختلف الناس بعد نبيهم — صلى الله عليه وسلم — في أشياء كثيرة ضلل فيها بعضهم بعضا فصاروا متباينين وأحزابا متشتتين الا أن الاسلام يجمعهم ويشتمل عليهم ، وأول ما حدث من الاختلاف بين المسلمين بعد وفاة نبيهم اختلافهم في الامامة (١)•

انه من المعلوم أن الانشقاق المذهبي القائم بين المسلمين الى اليوم هو انقسامهم الى : أهل السنة والشيعة والخوارج ، وهو اختلاف في جوهره سياسي ولا يتعلق بأصول الاعتقاد ، ولكن السياسة لدي المسلمين كانت وثيقة الصلة بالدين الامر الذى طبع الخلاف بطابع ديني •

أما أسباب هذا الخلاف من الناحية التاريخية فراجع الى أن الرسول قد انتقل الى الرفيق الاعلى ولم يستخلف ★ — في رأى جمهور أهل السنة والخوارج — ، فكان اجتماع السقيفه الذى اسفر عن مبايعة أبي بكر خليفة ، كان بعض كبار الصحابة يؤثرون عليا ولكنهم آثروا عدم الخلاف، ثم عين أبو بكر عمرا خليفة من بعده في وقت كانت جيـوش المسلمين تواجه الاعداء ولا يسمح الموقف بالاختلاف • ثم جعل عمر الشورى في

---

(١) الأشعرى (أبو الحسن) وتحقيق محيى الدين عبد الحميد : مقـالات الاسلاميين جـ ١ ص ٣٤ — ٣٩

★ يرى الشيعة الامامية أنه نص على خليفته نصا جليا بينما يرى الزيدية انه نص على نصا خفيا •

ستة ، فقلد عبد الرحمن بن عوف أحد الستة وهو عثمـــان الخلافة ، واستفحل استياء أنصار على بعد الاحداث التي أحدثها عثمان والفتن التي استيقظت في عهده ، وكان مقتل عثمـــان نذيرا باندلاع الفتنة الكبرى والحرب الأهلية بين المسلمين ، ولم يستقر الامر لعلي وانما نافســـه طلحة والزبير فضلا عن معاوية المطالب بدم عثمان ، ولم يهنأ علي بانتصاره في واقعتي الجمل وصـفين ، اذ لزم عن التحـــكيم أن خرج عليه بعض شـــيعته .

وبظهور الخوارج يبدأ الفكر السياسي في الاسلام اذ لم يكن خلافهم على علي طمعا في أن يكون أحدهم خليفة كما هو الحال بالنسبة للطامعين فيها أمثال طلحة والزبير ومعاوية ، وانما كان اختلافهم حول المبادىء ، فلقد أثاروا لاول مرة في الفكر الاسلامي مشكلات سياسية مثل وجوب الامامة ، ومدى أحقية قريش باستئثار الخلافة ، وحين نقموا على تحكيم الرجال وأعلنوا صيحتهم : لا حكم الا لله رد علي: كلمة حق أريد بها باطل، نعم انه لا حكم الا لله ، ولكن هؤلاء يقولون لا امرة الا لله وانه لابد للناس من أمير بر أو فاجر (١) ، وأصبح القول بوجوب وجود الإمام من أول المباحث في كتب السياسة الاسلامية أو بالاحري الإمامة ، كان خلافهم حول مبادىء وهكذا تنشأ الفرق ★ ، ومن ثم لم يجد علي مع أنهم قد أفسدوا عليه أمره كله مع معاوية ثم اتبعوا ذلك بقتله — وصفا أدق من قوله فيهم: طلبوا الحق فأخطأوه ★ .

(١) ابن أبي الحديد : شرح نهج البلاغة جـ ٢ ص ٢١

★ المبادىء خالدة ومن ثم تبقى الفرق التي تقوم على مبادىء أما الجماعات التي تلتف حول زعامة أشخاص فانها لابد أن تنقرض لأن الفرد زائل فان .

★ بينما طلب معاوية الباطل وأصابه

ثم كانت كارثة كربلاء ، والسيف الذى جز رقبة الحسين بن على سبط النبى حز معه وحده المسلمين الى اليوم ، اذ لازال أكبر انشقاق مذهبى بين المسلمين هو انقسامهم الى سنة وشيعة ، ذلك أن الاحداث السياسية قد تصاعدت والخطوب قد تفاقمت منذ وفاة النبى الى مقتل الحسين على نحو كان لابد أن تقصم معه وحدة المسلمين ، فكان أن تشكلت للشيعة عقائد في الامامه مباينة لاتجاهات أهل السنة ، وهكذا أصبح البحث في الامامة ـ الاسم الذى اطلقه مفكرو الاسلام على السياسة الدينية ـ محور الخلاف بين أهل السنة والشيعة والخوارج ·

٢ ـ الحكم على فاعل الكبيرة :

ولم تكن مشكلة الامامة هى وحدها التى أثارها الخوارج على مستوى المبادىء بدلا من الاشخاص وانما أثاروا موضوعا آخر يتصل بالحكم على فاعل الكبيرة ، كان الخوارج مناوئين للدولة الاموية ، وكان لابد أن يبرزوا خروجهم وحربهم على أساس عقائدى ، ولما كان الخلفاء الامويون غير جديرين من ناحية الافضلية ★★ الدينية أن يكونوا للمؤمنين أمراء فضلا عن انهم قد وصلوا الى السلطة بالغصب والاكراه بل لم يتورع بعضهم عن ارتكاب الكبائر من سفك الدماء واغتصاب الاموال فقد أعلن الخوارج تكفير فاعل الكبيرة ـ حتى يحل لهم بذلك حربه ، فكان أن ذهب فريق المسلمين اقلقه سفك الدماء بين المسلمين والحروب المتصلة وتملله اليأس من التخلص من الدولة الاموية ★ رأى هذا الفريق وهم المرجئة ـ لانهم يطلبون ارجاء الحكم على فاعل الكبيره الى يوم القيامة ان شاء عذبه وان شاء غفر له ـ أنه لا يضر مع الايمان

★★ باستثناء عمر بن عبد العزيز ومن ثم كان الخليفة الوحيد الذى هادنه الخوارج

معصية ، وأن فاعل الكبيرة مؤمن ، وأن مايرتكبه من كبائر لا ينفي ولا يتنافى مع ايمان في قلبه ، وكان لابد أن لا يقتنع الناس بتطرف المرجئة ومن ثم ظهرت فرقة المعتزلة لتعلن أن فاعل الكبيرة لاهو مؤمن ولا هو كافر ، انه في منزلة بين المنزلتين ، ذلك أنه يشبه المؤمن في عقده ولا يشبهه في عمله ويشبه الكافر في عمله ولا يشبهه في عقيدته .

وقد لزم عن ذلك بحث في مفهوم الإيمان هل يقتضي العمل الصالح كما ذهب الى ذلك الخوارج والمعتزلة أم أنه في القلب فقط أو في القلب وعلى اللسان كما أعلنت المرجئة ، وهل الايمان يزيد وينقص بزيادة صالح الاعمال أم أنه لا يزيد ولاينقص مادام في القلب فقط ؟

هكذا انبثقت عن الهزات السياسية مسائل كلامية ، لقد كانت ضمائر اتقياء المسلمين في قلق ازاء من يجاهرون بالكبائر فضلا عن سائر المعاصي لاسيما ان كانوا خلفاء يفترض فيهم أن يكونوا قدوة ، لان الخلافة منصب ديني وليس سياسيا فحسب في مجتمع تقوم السياسة فيه على أصول الدين ، فتساءل الناس : هل هؤلاء مؤمنون حقا ؟ وكان الخوارج أول من أجاب : إنهم فاسقون كافرون ، وجاء من الطرف الآخر رد المرجئة انهم فاسقون مؤمنون ، ولم يكن رأى الحسن البصري امام أهل السنة والتابعي الجليل مقنعا : انه فاسق منافق ، فجاء رأى المعتزلة ، أنه فاسق في منزلة بين الكفر والايمان ، لقد أجمع المسلمون على وصف فاعل الكبيرة بالفسق واختلفوا في الاسماء والاحكام فكان هذا البحث « الاسماء والاحكام » من مباحث علم الكلام بكل ما تفرع عنه من مفهوم الايمان ومقتضيات التوبة .

واذا كانت صدمة اتقياء المسلمين بتولي الامويين الحكم — ولم يكونوا لذلك أهلا ، بل هم أبناء أعداء الاسلام حتى غزوة الفتح ومن ثم

أطلق عليهم ـ خطأ من شأنهم ـ اسم أبناء الطلقاء★ـ اذا كانت هذه الصدمة قد انبثقت عنها أبحاث فى مفهوم الايمان والفسق وفاعل الكبيرة، فانه قد انبثق عنها أيضا الجدل العنيف حول القضاء والقدر ، فلقد كان الامويون فى حاجة الى « أيديولوجية » ★ تسند حكمهم الى جانب القوة ، ولم تكن هذه الا عقيدة الجبر ، فوصولهم الى الحكم وسلطانهم على الناس بل وأعمالهم التى قد يخالف بعضها تعاليم الاسلام ليست الا نتيجة لقدر من الله قد قدر ولا حيلة للناس بل لا ينبغي لهم دفعه ، بذلك كان يمدحهم شعراؤهم ويظاهرهم قراؤهم (١)

يذكر صاحب المنية والامل (٢) أن مذهب الجبر قد حدث فى دولة معاوية★ وملوك بنى مروان وأنه مستند من لاترضى طريقته ، وقد كتب ابن عباس الى المجبرة من قراء الشام لمظاهرتهم العاصين ولكونهم أعوان الظالمين الذين يحملون اجرامهم على الله وينسبون شر فعالهم إليه .

★ لقول الرسول لأبى سفيان ومن معه بعد فتح مكة وبعد أن سألهم : ماذا تظنونى فاعل بكم ؟ إذهبوا فانتم الطلقاء .

★ الايديولوجية دعاوى من أجل تبرير نظام حكم قائم بصرف النظر عن مدى الصدق أو الكذب فى هذه الدعاوى راجع مانهايم الايديولوجية واليوتوبيا .

(١) الأصفهانى : الأغانى ج ١٠ ص ٩٩ ، وجولدتسهير : العقيدة والشريعة فى الاسلام ص ٨٧

(٢) ابن المرتضى : المنية والأمل ص ٧ ـ ٨

★ كان معاوية يذكر دائما فى مجالسه أنه وعلى قد احتكما الى الله وخذل عليا وبذلك كان معاوية أول من اشاع فى الاسلام بدعة القول بأن المنصور من نصره الله والمهزوم من خذله الله وهى نفس عبارة السوفسطائيين : القوة هى الحق بعد أن ارتدت زيا دينيا يناسب بيئة دينية

ويذكر أن فريقا من الناس قد اشتكى الى عبد الله بن عمر : ياأبا عبد الرحمن ، أن أقواما يزنون ويشربون الخمر ويسرقون ويقتلون ويقولون كان فى علم الله فلم نجد بدا ، فغضب ابن عمر قائلا : سبحان الله العظيم قد كان فى علمه أنهم يفعلونها ولم يجعلهم علم الله على فعلها ، وتذكر المصادر أن عبد الملك بن مروان بعد أن قتل عمر بن سعيد خرج الى الناس فقيه موافق له ليقول : ان أمير المؤمنين قد قتل صاحبكم بما كان من القضاء السابق والامر النافذ (١) .

وقد كان لابد لهذا الأدعاء الخطير — اذ يرتكب قوم الكبائر وينسبونها الى مشيئة الله — من رد فعل لدى من شعروا بخطورة هذا الرأى على الدين، ففى رسالة منسوبة الى الحسن البصرى مرسلة الى عبد الملك بن مروان يدافع فيها عن حرية ارادة الانسان منتقدا القائلين بالجبر الذين ينسبون شر أفعالهم الى (٢) ، ورسالة أخرى من غيلان الدمشقى الى عمر ابن

---

(١) ابن قتيبة : الامامة والسياسة جـ٢ ص ٤١ : وقبل تلك الواقعة حادثة أخرى اذ أتى بعلى زين العابدين بن الحسين أسيرا الى عبيد الله بن زياد بعد حادثة كربلاء فسأله عن اسمه فقال : أنا على بن الحسين (كان للحسين ولدان باسم على) فرد زياد : أو لم يقتل الله بن الحسين فرد على زين العابدين قدكان لى أخ يقال له أيضا على فقتله الناس فرد ابن زياد ان الله قد قتله الطبرى ص ٣٥٠ .

يقول تعالى بصدد من ينسب شر أفعاله الى الله : «سيقول الذين أشركوا لو شاء الله ما أشركنا ولا آباؤنا ولا حرمنا من شىء ، كذلك كذب الذين من قبلهم حتى ذاقوا بأسنا ، قل هل عندكم من علم فتخرجوه لنا ان تتبعون الا الظن وان انتم الا تخرصون (الانعام ١٤٨)» .

٢ — القاضى عبد الجبار : فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة تحقيق فؤاد سيد ص ٢١٤ — ٢٢٣ والرسالة تحوى خلاصة آراء المعتزلة وأدلتهم النقلية والعقلية فى حرية الارادة .

عبد العزيز بها يرد فيها جهل وجدت يا عمر حكيما يعيب ما صنع أو يصنع ما يعيب أو يعذب على ما قضى أو يقضي ما يعذب عليه ، أم هل وجدت سبيلا يدعو الى الهدى ثم يصد عنه ، أم هل وجدت رحيما يكلف العباد فوق الطاقة أو يعذبهم على الطاعة ، أم هل وجدت صادقا يحمل الناس على الكذب والتكاذب بينهم ، أم هل وجدت عادلا يحمل الناس على الظلم والتظالم بينهم ★

هكذا نشأ صراع فكرى فى داخل البيئة الاسلامية بين قوم يرتكبون المعاصى وينسبونها الى مشيئة الله وبين من أقلقهم خطورة هذا الرأى على الدين .

حقيقة إنها مشكلة العقل الانساني في كل فلسفة وفي كل دين في جميع العصور ، ولكن العصر الأول للاسلام ـ وأعنى عهد الرسول والصحابة ـ كان عصر ايمان وتصديق ، وقد سبقت الاشارة الى أن الرسول عليه السلام قد غضب حين وجد قوما يتنازعون في القدر ، وحذرهم أنه بذلك هلك من كان قبلهم من الأمم ، ونصحهم أن يتجنبوا الموضوعات التي تثير النزاع والمراء والجدل العقيم ، ومن ثم فان ظهور هذه المشكلة في عصر التابعين انما كان لما سبق ذكره من اشاعة الأمويين القول بالجبر

ولا مبرر للقول ان القدرية الأوائل كانوا تلاميذ يوحنا الدمشقى

★ ولم يكن الخليفة العادل عمر بن عبد العزيز ممن يقولون بالجبر ولكن هذه الأقوال قد وصلت ما.ورد بن نصيحة غيلان للخليفة الذي ولاه على الخزائن لرد المظالم ، وغيلان الدمشقي من أوائل القائلين بالقدر ـ حرية الارادة ـ وله رسالة في الرد على الأوزاعي فقيه الدولة الاموية ـ في القدر ، وقد قتله هشام بن عبد الملك شر قتلة لقوله بالقدر وتشهيره الأمويين راجع طبقات المعتزلة ص٢٣٠ ـ ٢٣١ ، وكذلك رسائل العدل والتوحيد جـ١ ص٨١

كما ذهب الى ذلك بعض المستشرقين أمثال بيكر وكريمر وجولد تسهير مستندين فى ذلك الى عبارة ليوحنا يشير فيها الى أن الجبرية ليست سوى الاسلام بينما يعتقد المسيحيون بحرية ارادة الانسان (١) ،لأن المشكلة قد ظهرت فى البيئة الاسلامية قبل أن تعرف آراء يوحنا الدمشقى بعشرين عاما ، اذ ظهرت فى أوائل حكم الأمويين — قبل عام ٨٠ هـ — بينما مات يوحنا الدمشقى عام ١٢٣ هـ (٢) ، وظهور القدريين الأوائل فى الشام ليس دليلا كافيا على الالتقاء أو الاقتباس عنه ، وانما هو اتهام ألصقه الأمويون ومشايعوهم من العلماء المروجين للجبر بمن عارضهم فضلا عن أن القول بالقدر ليس من أصول الدين المسيحى ، ولم يكن القدريون الأوائل أمثال غيلان الدمشقى بحاجة الى أن يتتلمذوا على يوحنا الدمشقى كى يعلموا أن الانسان حر مختار .

ويشير رأى آخر الى أن الخلاف بين القدرية والمجبرة فى الاسلام انما يرجع الى النظر المجرد فى آيات القرآن الكريم حيث آيات ظاهرها الجبر يستند اليها المجبرة وأخرى تفيد الاختيار يستند اليها القدرية ، ومع أن هذا الرأى يبدو منطقيا الا أنه من الملاحظ بالنسبة لمعظم الفرق الكلامية أن آراءهم لم تكن نتيجة تمعن موضوعى فى آيات الكتاب بل الأفكار المسبقة هى التى تحكم استنادهم الى الآيات فيتخير المتكلم ما يوافق رأيه ويؤول ما يخالفه ، فالجهم بن صفوان كان مجبرا أولا ثم التمس من الآيات ما يؤيده

(١) لويس جارديه وجورج قنواتى : فلسفة الفكر الدينى جـ ١ ص ٦ وجولد تسهير : العقيدة والشريعة ص ٨٤.

★ الم يكن صلب المسيح فى عقيدتهم أمرا مقدرا أزلا على الذين صلبوه والا فكيف يتم للبشرية الخلاص ؟

موقفه وقام بتاويل ما يعارضــه من آيات ، وكان معبـد الجهنى قوريا ثم استشهد بآيات تفيد حرية ارادة الانسان ·

وقد استند بعض المستشرقين الى هـذا الرأى ليلزموا عنه نتائـج خطيرة ،فقد ذهب جولد تسهير فى تفسير نشأة علم الكلام الى أنها محاولة من المتكلمين لايجاد نسـق مذهبى متجانس يسـد الثغرات ويستبعد المتناقضات بين آيات الكتاب ، ومثال ذلك بشأن مبدأ أساسى فى الدين وهومسألة الجبر والاختيار حيث الاستدلال على الرأى وضده قد أستقى من القرآن (١) ،وذهب دى بور الى أن القرآن قد جاء للمسلمين بدين ولم يجئهم بنظريات وتلقوا منه أحكاما ولكنهم لم يتلقوا منه عقـائد(؟(وان الرعيل الأول من المسلمين قد قبل ما فى القرآن من تعارض ثم يشير الى مشكلة الجبر والأختيار (٢) ·

ان أبسط قواعد المنطق تشترط فى التناقض اتفاق الجهة والشرط، وأيات الجبر تختلف مع أيـات الاختيار جهـة أو شرطا أو غير ذلـك من مقتضيات التناقض ،أما اختـلاف الجهة فان قدرة الله ليسـت من جنس قدرة الانسان ،فمجال القدرة الالهية مطلق الوجـود وذلك موضـوع ميتافيزيقى ومجال قدرة الانسان متعلق بالتكليف اذ الانسان حر فيما هو مكلف به مسئول عنه فحسب وذلك موضوع اخلاقى ، فلا تعارض بين قوله تعالى : « ولو شاء ربك لآمن من فى الأرض كلهم جميعا (٣) » ، وبين قوله تعالى «فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر(٤)» لأن ايمان أهل الارض

(١) جولد تسهير وترجمة محمد يوسف وآخرين : العقيدة والشريعة فى الاسلام ص ٦٧ ــ ٦٩

(٢) دى بور وترجمة الدكتور عبد الهادى أبو ريده : تاريخ الفلسفة فى الاسلام ص ٦٦ ــ ٧١

(٣) سورة يونس آية ٩٩

(٤) سورة الكهف آية ٢٩

كلهم جميعا يتعلق بمطلق الوجود ★ ومن ثم بالقدرة الالهية ★★ ،بينما اختيار الانسان لنفسه الأيمان أو الكفر ، الخير أو الشر فيتعلق بمبحث الأخلاق حيث المسئولية والحساب ولاينتقص ذلك ـ كما أدرك المعتزلة بحق ـ من قدرة الله لأن الله هو الذى أقدر الأنسان على الفعلين ★فقـدرة الله المطلقة وحرية الانسان بأعتباره مكلفا ينتسبان الى مجالين مختلفين أو عالـمين متباينين ـعالم الغيب وعالم الشهادة ★ ولا مجـــال اطلاقا للخلط بينهما ، وحين انتحل المشركون العذر لشركهم بالقـول «ولو شاء الله ما اشركنا ولا آباؤنا » عد الله الخلط بين المجالين أو العالمين ظنـا وكذبا «٠٠٠ كذلك كذب الذيــن من قبلهم» قل هل عنـدكم من علم فتخرجـوه لنا ان تتبعون الا الظن وان أنتم الا تخرصون (١) » ٠

كذلك يرتفع التناقض باختــــلاف الشرط «فأما من أعطى واتقى وصدق بالحسنى فسنيسره لليسرى ، وأما من بخل واستغنى وكـذب بالحسنى فسنيسره لليسرى (٢) »، فالله يسر الانســان لليسر والعسر ولـكن التيسير لليسر من الله مشروط بالعطاء والتقوى والصـدق من

★ موضوعها في الفلسفة الميتافيزيقا أما في الدين فتتصل بعالم الغيب ٠

★★ ولاتقتضى ذلك أن يكون الانسان غير الانسان ٠٠ أن يكـون الانسان مجبرا لايعرف ولايقدم الا على الخير ٠

★ «انا هديناه السبيل اما شاكرا واما كفورا» الانســـان : ٣ ـ «وهديناه النجدين» سورة البلد : ١٠ وموضوع حرية ارادة الانسان في الفلسفة مبحث الأخلاق وفى الدين يتعلق بعالم الشهادة ٠

★ انهما في الفلسفة عالم الأشياء في ذاتها وعالم للظواهر

(١) سورة الأنعام آية ١٤٨

(٢) سورة الليل : آيتان ٧،٨

الانسان ، كذلك العسر معلق على شرط البخل والاستغناء والكذب من الانسان .

أما الحكم على القرآن بمنطق المذاهب الفلسفية فانه يلزم عنه أن لو كان القرآن كذلك — أى لو اشتملت آياته على مايفيد الجبر دون الاختيار أو العكس — مالزم من قصور كل مذهب فلسفى عن أن يستوعب الحقيقة الكاملة المتعددة الجوانب ، بل ان بعض هذه المذاهب قد تداركت هذا القصور ★★.

بل لقد ذهبت مذاهب فلسفية حديثة الى أن الوجود لا يفسر فى ضوء قانون عدم التناقض ، على العكس ان التناقض هو سر الوجود وفى ضوئه يفسر مساره اذ ينبثق النقيض عن النقيض★ ، ومن الغريب أن يلتقى على هذا القول مذهبان متناقضان : المثالية والمادية .

لندع هذه التفنيدات المنطقية والفلسفية التى اقتضتها أحكاما صادرة عن الهوى والتعصب ، ولنعد الى تفسير الدين ذاته لما عد فى الظاهر تعارضا بين الآيات ، فمن المسلم به فى الدين أن فى القرآن آيات محكمات وأخر متشابهات ، يرد الزمخشرى على التساؤل : لماذا لم يكن القرآن كله محكما ؟ بقوله : لو كان القرآن كله محكما لتعلق الناس به لسهولة مأخذه ولا عرضوا عما يحتاجون فيه الى الفحص والتأمل من النظر والاستدلال ولارتكنوا الى طريقة التقليد ، ان وجود متشابه الآيات أدعى

★★ اثبت كانط الحتمية فى عالم الظواهر والحرية فى عالم الأشياء فى ذاتها

★ القلب المنعم بالفرح يعبر عن الفرح بالدموع ، الحزن العميق يؤدى الى ضحك هستيرى ، تخرج الحياة من الموت والموت من الحياة — الأفراط فى اللذة يجلب الألم والافراط فى الألم يعقبه لذة — الافراط فى العدالة (تهاون فى العقاب) ظلم — الافراط فى التضخم يؤدى الى الكساد .

الى أن يشحذوا الفكر للاستنباط ويكدوا فى معرفة الحـــق خواطرهم فيكونوا دائما فى فكر متجدد ، وليست الآيات المتشابهة سبب الفتنة التى يبتغيها المبطلون لانهم بغير ذلك كانوا يضلون ، وانما قد ميزت بين الثابت على الحق والمتزلزل فيه فضلا عما فى تقـــادح العلماء واتعابهم القرائح فى استخراج معاينة وما فى رده الى الحكم من الفوائد الجليلة والعلوم الجمة ونيل الدرجات عند الله (١)٠

لقد أشار الزمخشرى اشاره لها مغزاها تتصل بالعلم والحضارة ، أما مايتصل منها بالعلم ، فان العلوم الدينية التى تتصـــل كلها بالقرآن بسبب من الأسباب انما نشأت لأن العلماء قد اتعبوا قرائحهم فى استخراج معاينه ، ولو كان القرآن سهل المـأخذ لارتكنوا الى الجمود والتقليد ، وأما ما يتصل بالحضارة فان ازدهار الحضارة الاسلامية عقب ظهور الاسلام — وليس الامر كذلك فى بعض الاديان — انما يرجع الى سبب جـــوهرى من أسبابه أن القرآن قد شحذ الفكر الى التفكير والاستنباط ، وازدهار حضارة ما مقرون بالنظر والتفكير كما أن انهيار حضارة ما مقرون بالجمود والركون الى التقليد ، فليست آيات الجبر وآيات الاختيـــار لتثير فتنـــة أو بلبلة الا لدى المبطلين الذين كانوا بغير ذلك يضلون ويعترضون ★، وانما هى شحذت العقول وأثارت التفكير وكانت الفـــوائد الجليلة — على حد تعبير الزمخشرى — والعلوم الجمة ٠

---

(١) الزمخشرى : الكشاف تفسير الآية من سورة آل عمران ،منه آيات محكمات

★ إستدراك : يشير أحد المستشرقين وهو مونتجمرى وات أن آيات الجبر فى القرآن انما جاءت لتصحح مفهوما خاطئا لدى العرب فى الجاهلية والذين كانوا يعتبرون أن السعادة أو الشقاء انما تتحكم فيها قوة عمياء هى الدهر — التى تقابل فكرة المصير فى أساطير اليونان — فجاء القرآن ليصحح هذا التصور ويجعل قدر الانسان لايبدو قوة عمياء وأنما لارادة الهيه حكيمة ولذا نهى الرسول عن أن يسبوا الدهر ٠

والامر فى الحياة كما هو فى الكتاب الذى خطط للمسلمين سبيل الحياة ، لقد كان الله قادرا على أن يرزق الناس دون أن يكدوا فى السعى، ولكنه جعل السعى وسيلة الحصول على أسباب الحياة ، وجعل الانسان فى حاجة متجددة اذ لا تشبع فى الانسان الاحتياجات على مر الزمان ، والحاجة أم الاختراع ، ولو كانت مقتضيات الحياة ميسرة للانسان لكان الآن كما كان منذ آلاف الاعوام بدائية وبربرية ولما نبغت عبقرية أو قامت حضارة ٠

مرة أخرى نؤكد القول ان ما يعد فى القرآن تعارضا سواء ما تعلق بآيات الجبر والاختيار أو غير ذلك من الموضوعات انما هو سبب من أسباب ازدهار فكر المسلمين عقب قيام الاسلام ٠

ولم يظهر علم الكلام ليستكمل فى القرآن عقائد أو يسد ثغرة فى التفسير ، وانها لدعوى عريضة لم تخطر ببال أحد من المتكلمين أن يكون علم الكلام مكملا القرآن فى الاعتقاد ★، وانما كانت آيات القرآن دائما لوجهة نظر الفرق الكلامية أدلة نقلية بها يستدلون واليها يحتكمون ٠

★ يبدو أن بعض المستشرقين ينظرون الى الاسلام من خلال المسيحية أى أنهم يعتبرون ماجرى فى المسيحية قاعدة تسرى على كل دين ، مع تباين نشأة وظروف الأديان بقدر تباين معتقداتها ، فى المسيحية يكمل اللاهوت ــ فضلا عن قرارات المجامع الكنسية ــ الانجيل حيث يفسر ما غمض من أصول الايمان المسيحى ،أما فى الاسلام فقد اكتملت العقائد حين اكتمل نزول القرآن (اليوم اكملت لكم دينكم) وعاش المسلمون فى غنى عن علم الكلام لولا عوامل خارجية وداخلية أشرنا اليها أكرهتهم على الخوض فيه ولازال المسلمون قبل الأشعرى ثم بعد الغزالى يجدون أن لاحاجة بهم فى امور دينهم الى هذا العلم وليس الأمر كذلك بالنسبة للاهوت لدى المسيحيين ٠

لقد تحرج المسلمون الاوائل عن الخوض فى موضوعات علم الكلام وعدوا ذلك مراء فى الدين ، ولكن احتكاك المسلمين بأصحاب الديانات الاخرى فضلا عن الظروف السياسية والاحداث التاريخية فى داخل البيئة الاسلامية قد اجتمعت لتفسح مكانا لعلم الكلام فى الفكر الاسلامى.

وان كان علماء الاسلام قد عابوا على المتكلمين الخوض فى مسائل تورث الخلاف وتثير الفرقة ، فانهم قد عابوا عليهم أيضا — من الناحية المنهجية — اسلوبهم المتعسف فى كثير من الاحيان فى التاويل ، فمن آمن منهم بالقدر انكر أن يكون فى القرآن ما يفيد الجبر والعكس صحيح ولجأ الى منهج فى التأويل لايخلو من شطط ، لقد سلكوا مسلك الفلاسفة فى نزعتهم المذهبية ففاتتهم الحقيقة الكاملة المتعددة الجوانب فى فهم روح القرآن ومعانيه كما فات الفلاسفة فهم الحقيقة الكاملة للوجود ★

★ وهم أن كانوا فى ذلك ملامين الا أنهم معذورون ، يقول سهل بن عبد عبد الله التسترى : لو أن عبدا أعطى لكل حرف من القرآن ألف فهم لما بلغ نهاية علم الله فيه - وانما يفهم على قدر ما يفتح الله على قلوب أوليائه من فهم كلامه ، تفسير التسترى ص ١٩١

الباب الثاني

المعتزلة

تمهيـــد : النشأة والتسمية

طبقات المعتزله ورجالهم ٠

الفصل الأول : الاصول الخمسة (التوحيد ــ العدل ــ الوعدوالوعيدــ المنزله بين المنزلتين ــ الامر بالمعروف والنهى عن المنكر)٠

الففصل الثانى : من هم أسلاف المعتزله ؟
أ ــ هل هم الجهمية ؟
ب ــ هل هم القدريه ؟
أهم شـــــــخصيات المعتزله

الفصل الثالث : دور النشأة : واصل بين عطاء وعمرو بن عبيد ٠

الفصل الرابع : دور الاكتمال : ١ ــ أبو الهذيل العلاف ٠
٢ ــ ابراهيم بن سيار النظام ٠
٣ ــ معمر بن عباد السلمى ٠

الفصل الخامس : دور الاعتزال المتشيع : أ ــ بشر بن المعتمر ٠
(مدرسة بغداد) ب ــ أبو الحسين الخياط ٠
جـ ــ ثمـامه بن الاشرس ــ
أحمد بن أبى دؤاد ــ أبو موسى
المردار ــ الجعـــــــفران ــ
الاسكافى ــ البلخى ٠

الفصل السادس : دور النهاية :

الفصل السادس : دور النهـاية : ١ ــ أبو على الجبائى ٠
٢ ــ أبو هاشم الجبائى ٠
٣ ــ القاضي عبد الجبار ٠

تعقيب

المعتـــزلة

تمهيـــــد :

ليست المعتزلة أول الفرق الكلاميـة ، فقد سـبقتها نشأة فرق كالجهمية والقدرية ولكن المعتزلة أهم فرقة عرضت موضوعات علم الكلام فى نسق مذهبى متكامل ، بل لقد أصبحت مسائل علم الكلام تناقش فى اطار الحدود التى وضعها رجال المعتزلة (١) ، ويعترف لهم خصومهم — فضلا عن المنصفين — بذلك ، يقول الملطى (٢) — وهو من الخصوم — : انهم أرباب الكلام وأصحاب الجدل والتمييز والنظر والاستنباط والحجج على من خالفهم وأنواع الكلام ، والمفرقون بين علم السمع وعلم العقـل والمنصفون فى مناظرة الخصوم ، ويقول عنهم الاسـفرايينى (٣) — من الخصوم أيضا — انهم أول فرقة ارسوا قواعد الخلاف ، أما من المنصفين فيقول عنهم القاسمى : أنهم أول من ظهر من الفرق الاسلامية فى صـدر حضارة الاسلام بقواعد الاصول والعمل على الجمع بين المنقول والمعقول وأنهم من أعظم الفرق رجالا وأكثرهم اتباعا (٤) .

---

(١) لويس جارديه وجورج قنواتى : فلسفة الفكر الدينى ج ١ ص ٩١

(٢) الملطى (أبو الحسن محمد أحمد الشافعى) : التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع ص ٤٠ طبعة سنة ١٩٤٩ تحقيق زاهد الكوثرى

(٣) الاسفرايينى (أبو المظفر) : التبصير فى الدين ص ٥٣ تحقيق زاهـد الكوثرى نشر مكتبة الخانجى ١٩٥٥ .

(٤) القاسمى (جمال الدين) : تاريخ الجهمية والمعتزلة

ولا ترجع أهمية المعتزلة الى دورها البارز فى علم الكلام فحسب أو أنها تمثل النزعة العقلية فى الفكر الاسلامى فقط بل الى مكانتها فى الحضارة الاسلامية ابان ازدهارها ، ولا أعنى بذلك فقط أنهم كانوا أشد المدفعين عن الاسلام فكرا وجدلا ضد أصحاب الديانات الاخرى فضلا عن الزنادقة ، وانما هناك خصائص حضارية لم تجد بعد من عناية الباحثين قدر بيان نزعتهم العقلية — ايجابياتها وسلبياتها ، مناقبها ومثالبها ، محاسنها ومساوئها ، من أهم هذه الخصائص الحضارية ما يأتى :

١ — أن المسار التاريخى للمعتزلة قد صاحب المسار التاريخى للحضارة الاسلامية ازدهارا وانهيارا ، بمعنى أن ازدهار الاعتزال كان فى أوج الحضارة الاسلامية فى القرن الثالث الهجرى كما أن غياب المعتزلة عن مسرح الحياة الاسلامية قد اقترن بتدهور هذه الحضارة ، ولم تكن الحال كذلك بالنسبة لأية فرقة كلامية أخرى · فهل كان ذلك محض مصادفة ★ ؟

٢ — أن الاغلبية الساحقة من رجال هذه الفرقة كانت من الموالى بل من أصحاب الحرف وأهمية ذلك حضاريا ترجع الى ما يأتى :

أ) أن مبدأ المساواة قد تحقق فى الحضارة الاسلامية على نحو جعل رواد الفكر أناسا من الشعوب المغلوبة بل من الطبقات الدنيا ·

ب) لايعد كونهم من الموالى سببا للتشكك فى ايمانهم أو اعتبار رواسب حضارية ودينية قد خالطت اعتقادهم ، اذ أن معظم حملة العلم فى الاسلام — كما لاحظ ابن خلدون بحق — كانوا من العجم ، ذلك أن الله فى أولها لم يكن فيها علم ولا صناعة لمقتضى أحوال السذاجة والبداوة فى

★ ربما تنبهت الى ذلك فرقة نشأت بالهند قسمت نفسها «المعتزلة الجدد» من أجل اعادة مجد الاسلام ، ولقد حارب المعتزلة رجالهم ونساؤهم شتى صنوف الغيبيات التى تروج فى عهود الانحطاط كالايمان بتأثير الجن على الانسان أو كرامات الأولياء ··

العرب ، ولما كان علم الكلام مثله فى ذلك كمثل سـائر العلوم التى تسـتلزم نوعا من التحضر كان الموالى أسرع من عرب الباديه الى نيلها والنبوغ فيها لانهم أقدر عليها للحضارة الراسخة فيهم (١) .

ج) ويشير ابن خلدون الى سبب آخر ذلك أن العرب حين خرجوا من البداوة الى الحضارة شغلتهم الرياسة ومقتضيات أعباء الدولة من السياسة والادارة عن القيام بالعلم والنظر ، وسيأتى بيان ذلك بصدد ظروف نشـأة المعتزلة .

نشـأة المعتزلة :

أول ما يصادفنا بصدد فرقة المعتزلة كثرة الآراء حـول عوامل نشأتها وسبب اطلاق اسم المعتزلة على رجالها ، ويردد كثير من المؤرخين وكتاب الفرق ـ ومعظمهم من خصوم المعتزلة ـ القصة التالية كنقطة بدء تاريخية لنشأة هذه الفرقة .

دخل رجل على الحسن البصرى وقال : ياامام الدين : لقد ظهر فى زماننا جماعة يكفرون أصحاب الكبائر ، والكبيرة عندهم كفر يخـرج به عن الملة وهم وعيدية الخوارج ، وجماعة يرجئون أصحاب الكبائر ، والكبيرة عندهم لا تضر مع الايمان ، بل العمل على مذهبهم ليس ركنا من الايمان ، لا يضر مع الايمان معصية كما لا ينفع مع الكفر طاعة وهم مرجئة الامة ، فكيف تحكم لنا فى ذلك اعتقادا ؟ فتفكر الحسن فى ذلك، وقبل أن يجيب قال واصل بن عطاء : أنا لا أقول ان صاحب الكبيرة مؤمن مطلقا ولا كافر مطلقا بل هة فى منزلة بين المنزلتين : لا مؤمن ولا كافر ، ثم قام واصل واعتزل الى اسطوانه من اسطوانات المسجد يقرر ما أجاب به على جماعة من أصحاب الحسن ، فقال الحسن : اعتزل عنا

---

(١) ابن خلدون : المقدمة ص ٤٠١ ـ ٤٠٢ (فصل فى أن حملة العلم فى الاسلام أكثرهم العجم .

واصل فسمى هو وأصحابه معتزلة (١)★

ومع ذيوع هذه الواقعة فى تفسير نشأة المعتزلة فان الابحاث الحديثة لاتجد فيها مسوغا معقولا أو مبررا كافيا لما يريده خصوم المعتزلة — وأكثرهم أشاعرة — من تصوير الاعتزال بمعنى الانشقاق على أهل السنة والجماعة ، فمع أن القصة لا تشير الى رأى الحسن البصرى حين تطاول تلميذه واصل فسبقه الى ابداء رأيه ، فان رأى الحسن البصرى بصدد هذه المشكلة التى كثر فيها الكلام فى ذلك الزمان كان معروفا ، وهو أن صاحب الكبيرة فاسق منافق (٢) ، وهو رأى من العسير أن نعتبره معبرا عن رأى الجماعة بعد استبعاد الخوارج والمرجئة ، فقد سفهه البغدادى فيما بعد لان المنافق شر من الكافر (٣) ، ولايبطن صاحب الكبيرة الكفر الذى يبطنه الكافر ★★ ، ومن ثم لا أعتقد أن الخروج على رأيه بدعة حتى يعد المعتزلة من أجلها منشقين ٠

ويختلف الرواة فينسب بعضهم الحادثة الى واصل بن عطاء وينسبها البعض الآخر الى عمرو بن عبيد ، يقول السمعانى : المعتزلة نسبة الى الاعتزال أى الاجتناب ، والجماعة المعروفة بهذه العقيدة انما سموا بهذا الاسم لان أبا عثمان عمرو بن عبيد أحدث ما أحدث من البدع واعتزل مجلس الحسن البصرى وجماعة معه فسموا المعتزلة (١) ، والى مثل هذا الرأى يذهب المقريزى ٠

---

(١) الشهرستانى : الملل والنحل ص ٦٧ -

★ لو صحت هذه الحادثة فانها تكون قد وقعت بين عامى ١٠٠ ، ١١٠ هـ

(٢) الخياط : الانتصار ص ١٦٥

(٣) البغدادى : الفرق بين الفرق ص ٩٨

★★ بل انه اذا كان المنافق يبطن الكفر ويظهر الايمان فان فاعل الكبيرة على العكس يبطن الايمان ويظهر أعمال الفسق ٠

(١) السمانى : الانساب ص ٣٥

ثمة رواية أخرى تقرر أن الذى ساهم بذلك قتاده بن دعامة السدوسى (المتوفى عام ١١٧ هـ) ، اذ دخل مسجد البصرة ـ وكان أكمه ـ فاذا بعمرو بن عبيد ونفر معه فأمهم وهو يظن أنها حلقة الحسن البصرى ، فلما عرف أنها ليست له قال : انما هؤلاء معتزلة ثم قام عنهم ، ومنذ ذلك الحين سموا المعتزلة (٢) ·

واذا كانت هذه الحادثة بدورها أوهى من أن تفسر النشأة الحقيقية لفرقة المعتزلة : فان صاحب مروج الذهب (٣) يعلق بدء ظهورهم على أصل من أصولهم ـ أعنى المنزلة بين المنزلتين ـ دون اشارة الى اختلاف واصل أو عمرو على الحسن البصرى ، يقول السعودي : ومات واصل بن عطاء ويكنى بأبى حذيفة فى سنة احدى وثلاثين ومائة وهو شـيخ المعتزلة وقديمها وأول من أظهر القول بالمنزلة بين المنزلتين وهو أن الفاسـق من أهل الملة ليس بمؤمن ولا كافر وبه سميت المعتزلة ·

لايستبعد أن يكون أصل (المنزلة بن المنزلتين) أول أصول المعتزلة ظهورا من الناحية التاريخية ، وان لم يكن أهم أصول المعتزلة من الناحية الكلامية أو الفلسفية ، انه بشيوع ارتكاب الكبائر وانتشار سفك الدماء سواء بسبب الفتن أو بسبب قتل الامويين لخصومهم فضلا عن مقتـل بعض كبار الصحـابة من أمثال عثمان وعلى وطلحة والزبير على أيـدى مسلمين ، تساءل الناس عن رأى الدين فى فاعل الكبيرة ★ ، وكان رأى

(١) طاش كبرى زاده : مفتاح السعادة جـ ٢ ص ٣٢

(٢) المسعودى : مروج الذهب جـ ٣ ص ١٥٢

★ يبدو أن التساؤل قد حدث فى عهد على ابان الحرب الأهليه اذ قال عن أهل الشام لاتقولوا لهم كفرة ، وانما هم قوم زعموا أننا بغينا عليهم وهم بغوا علينا ، وعن عمار بن ياسر من أصحاب على ـ لاتقولوا كفر أهل الشام، ولكن قولوا ظلموا وفسقوا انظر : فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة ص ١٦٠

الخوارج أسبق الاراء : ولتبرير خروجهم على الامويين قالوا بتكفير فاعل الكبيرة : ولقد غالوا فى ذلك حتى استحلوا قتل مخالفيهم من أصحاب الفرق الاخرى فكان أن ظهر رد الفعل المتطرف أعنى رأى المرجئة ، اذ قالوا بارجاء الحكم على فاعل الكبيرة الى الله يوم القيامة وأنه مؤمن اذ لا يضر مع الايمان معصية ، ولكن هذا الرأى وان هدف الى تسكين الفتنة وسفك الدماء فانه لا يرضى الضمير الاسلامى بحال ، اذ كيف يتسق الايمان مع ارتكاب الكبائر ، ولم يقنع الناس باتفاق الفرق حول كونه فاسقا . أريد أن أقول ان رأى المعتزلة أو بالاحرى واصل بن عطاء — انما ظهر وليد حاجة دينية ملحة حول مشكلة اضطرب الناس بشأنها ، فلم يكن المسلمون آنذاك متفقين حول الحكم على فاعل الكبيرة حتى يكون رأى واصل خروجا على الجماعة ويكون الاعتزال مرادفا للانشقاق كما تحاول روايات الخصوم أن تصوره ، وانما الصحيح أن المسلمين كانوا حيارى بين افراط الخوارج وتفريط المرجئة كما يدل على ذلك موقف السائل فى مجلس الحسن البصرى .

ولقد انعكس هذا الاختلاف حول أسباب نشأة المعتزلة وسبب التسمية على مصدر هذه التسمية هل جاءتهم من الخصوم أم أطلقوها على أنفسهم ، ولاشك أن مصدقى قصة اعتزال واصل — أو عمرو بن عبيد — مجلس الحسن البصرى يجعلون خصوم المعتزلة مصدرها ، وأنه حين لزمتهم هذه التسمية دافعوا عنها مظهرين فضلها بعد أن ايقنوا أن لا خلاص لهم منها (١)، وفى بيان فضل الاعتزال واعتزاز المعتزلة باسمهم يقول ابن المرتضى : ان المعتزلة هم الذين أطلقوا على أنفسهم هذا الاسم لا غيرهم وأنهم لم يخالفوا الاجماع بل عملوا بالمجمع عليه فى الصدر

(١) مقدمة : فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة المقدمة بقلم فؤاد سيد ص ٢٦ وراجع أيضا المعتزلة لزهدى جار الله ص ٤

الاول من الاسلام واذا كانوا قد خالفوا شيئا فانما الاقــوال المحــدثة والمبتدعة واعتزلوها (٢) ، أما ما يقصده بالمجمع عليه فهــو أن صــاحب الكبيرة فاسق اذ تتفق على ذلك فرق المسلمين جميعا : وأما ما خالفوا فيه فهو ما اختلفت فيه الفرق بين مؤمن أو كافر أو منافق .

ولقد ظهر لفظ « المتعزلة » كاصطلاح يطلق على طائفة قبل الحادثة المنسوبة الى واصل ، اذ أطلق هذا اللفظ من قبل بالمفهوم السياسى على من اعتزلوا الحرب بين على وخصومه، فقد أرسل قيس‌بن سعدبن‌عبادة عامل مصر الى على أثناء خلافته : ان قبلى رجالا معتزلين قد سألونى ان أكف عنهم وان ادعهم على حالهم حتى يستقيم أمر الناس ... ويقول الطبرى فى موضع آخر : ولم يلبث محمد بن أبى بكر ــ عامل مصر لعلى بعد قيس بن سعد ــ شهرا كاملا حتى بعث الى أولئك القول المعتزلين الذين كان قيس قد وادعهم (٢) ، كذلك سأل المغيرة بن شعبه أباموسى موسى الاشعرى عن رأيه فيمن اعتزل هذا الامر وجلس فى بيته كراهية الدماء فأجابه أبو موسى : أولئك خيــار الناس خفت ظهــورهم من دماء أخوانهم وبطونهم من أموالهم (١).

وقد حاول بعض الباحثين ★ ايجاد صــلة بين الاعتزال بالمفهوم السياسى وبين الاعتزال بالمفهوم الكلامى مستندين فى ذلك الى أن مشكلة الحكم على فاعل الكبيرة ذات طابع سياسى ، وان المعتزلة جميعا أعــداء الامويين والى ارتباط واصــل بن عطاء بزيد بن على واحتضان الزيدية لاصول المعتزلة، وحين انقطعت‌الصلة بين العباسيين والعلويين منذ قيام الدولة العباسية بقى فرع بغداد على علاقة طيبة بالشيعة المعتدلة ، وهو رأى موافق لمــا قال به الملطى ــ مع أنه من خصوم المعتزلة ــ اذ يقول :

---

(١) ابن المرتضى (أحمد بن يحى) : المنية والأمل ص ٤

(٢) الدينورى : الأخبار الطوال ص ٣٠١

(٣) الطبرى : تاريخ الأمم والملوك جـ ٥ ص ٢٤٤

★ مقالة نيبرج عن المعتزلة فى مقدمة كتاب الانتصار .

المعتزلة وهم أرباب الكلام وأصحاب الجدل والتمييز والنظر والاستنباط والحجج على من خالفهم وهم سموا أنفسهم معتزلة وذلك عندما بايع الحسن بن على عليه السلام معاوية وسلم اليه الامر ، اذ اعتزلوا الحسن ومعاوية وجميع الناس وذلك انهم كانوا أصحاب على ولزموا منازلهم ومساجدهم وقالوا : نشتغل بالعلم والعبادة فسموا بذلك معتزلة (٣) ٠

ولعل قيمة هذه الرواية أنها تلقى الضوء على الصلات الاولى بين المعتزلة والشيعة فضلا عن أنه كثيرا ما يصحب السخط على مجريات أمور السياسة من بين أهل التقى والورع اعتكاف على العلم والعبادة ، يقول الدكتور النشار : اعتزل اذن الحياة العامة جماعة من خلص المؤمنين رأوا الامر بين يدى معاوية الطليق فزهدوا الدنيا وأمرها ولجأوا الى التعبد بالعلم وسرعان ما تناسوا السبب السياسى فى اعتزالهم (١)★

غير أنه من ناحية أخرى يعيب هذه الرواية أن رأس المعتزلة وهو واصل ابن عطاء لم يكن مشايعا لعلى ، بل انه أدان الفريقين المتحاربين: على وخصومه ، وأن الاعتزال بالمفهوم السياسى انما أطلق على فريق من الصحابه من أمثال سعد ابن أبى وقاص وعبد الله بن عمر بن الخطاب وأسامة بن زيد ممن اعتزلوا عليا وخصومه ، ومن ثم فان المعتزلة المتكلمين انما هم امتداد للمعتزلة السياسيين الذين وقفوا موقف الحياد فى النزاع بين

(١) الملطى : التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع ص ٤٠ ــ ٤١

(٢) د٠ على سامى النشار : نشأة الفكر جـ ١ ص ٤٣٩ ــ ٤٣١

★ يلاحظ هنا أيضا ما سبقت الاشارة اليه : استئثار العرب بالسلطة زمن الامويين وبالخلافة زمن العباسيين كانت من العوامل التى دفعت بالموالى الى النبوغ فى مجال الفكر والعلم حسب رأى ابن خلدون ٠

أنصار على ومعاوية ثم بين أنصار ذرية على والخلفاء الامويين فيما بعد(٢)

على أنه من العسير أن نجد صلة واضحة بين المعتزلة السياسيين والمعتزلة الكلاميين الا فى الاشتراك اللغوى للفظ الاعتزال : الحياد بين فئتين متنازعتين أو تعليق الحكم بصدد رأيين مختلفين ٠

واذا كانت المصادر التاريخية لاتمدنا بالرأى الحاسم فى الموضوع، واذا كانت حادثة خروج واصل على الحسن البصرى أو حتى رأى واصل بصدد فاعل الكبيرة لايفسر الوزن الحقيقى لفرقه كالمعتزلة فى مجال الفكر الاسلامى بعامة وعلم الكلام بخاصة ، وحينما يعجز ظاهر التاريخ علينا أن نستبين باطنه ، ومن ثم فان التفسير العقلى هو وحده الذى يفسر قيام المعتزلة والدور الذى قامت به فى الفكر الاسلامى ، ذلك أنه لا يصح تعليق عظائم الامور لاسيما فى مجال الفكر على أتفه الاحداث ، وانما المشكلة الحقيقية التى عنها انبثق المعتزلة باعتبارهم أصحاب النظر العقلى ، هى فى الاسلام كما هى سائر الاديان : ففى كل دين كتاب مقدس وأقوال مأثورة ، ولكن ماذا لو تعارض ظاهر النص مع العقل ؟ أيهما المرجح : تقديس النص والنأى به عن النظر العقلى وذلك هو موقف النصيين من أهل الظاهر أم تأويل ظاهر النص كى يتمشى مع العقل فيتسنى اقناع المخالفين خصوصا من أصحاب الديانات الاخرى ، أولئك هم المؤولة ومنهم المعتزلة ، يقول القاسم الرسى : ثلاث حجج احتج بها المعبود على العباد وهى : العقل والكتاب والرسول ٠٠٠ والعقل

---

(١) د٠ عبدالرحمن بدوى : التراث اليونانى فى الحضارة الاسلامية ص ١٩٠ — ١٩٢ والرأى للمستشرقين نللينو عرض الدكتور بدوى ويؤيده وهو رأى النوبختى أيضا أنظر فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة تحقيق فؤاد سيد ص ١٣٠

أصل الحجتين الاخيرتين لانهما عرفا به ولم يعرف بهما (١) ٠

ان وضع المشكلة على هذا النحـــو هو وحده الذى يفسر النشأة الحقيقية للمعتزلة فضلا عن الدور الخطير الذى أدوه فى الحضارةالاسلامية وذلك بعد أن عجزت الادلة التاريخية عن تقديم اجابة حاسمة ٠

تســـميات أخرى للمعتزلة :

ليس اسم المعتزلة هو وحده الذى أطلق على هذه الفرقة ، ويحب المعتزلة أن يتسموا باسم الفرقة العدلية حيث العدل أهم أصولهم الخمسة اذ يتضمن أغلب نظرياتهم فضلا عن أن الاصول الثلاثة الاخـيرة لازمـة عنه ، يحب أن يسموا أنفسهم بأهل العدل والتوحيد ، اما خصومهم فقد نبذوهم بعدة ألقاب منها (المعطلة) لتنزيههم اللـــه عن صـــفات المحدثين تنزيها ينطوى على كثير من الصفات السلبية الى حد التعطيل فى رأى الخصوم ، ومنها (القدرية) لقولهم بحرية الانسان أو بالاحرى أن (قدر) الانسان بيده ، يقول ابن الاثير : سموا قدرية لانهم اثبتوا للعبد قدرة توجد الفعل بانفرادها واستقلالها دون الله تعالى ، ونفوا أن تكون الاشياء بقدر الله وقضائه ، ولا يوافق المعتزلة على هذه التسمية

---

(١) القاسم بن ابراهيم بن اسماعيل الرسى : أصول العدل والتوحيد تحقيق محمد عماره جـ ١ س ٩٦ منشورات دار الهلال من الخطأ فهم عبارة الرسى أن الاستدلال مقدم على الايمان أو العقل على الكتاب تقديما مطلقا وانما حيث أن الكتاب وكونه من عند الله والرسول وكونه موحى اليه قد عرفا بالعقل بينما لا يلزم لمعرفة كوننا عقلاء الى كتاب أو رسول فانه ان يتعارض ظاهر النص مع العقل فذلك يعني أن النص فى نظر المعتزلة من الآى المتشابه الذى يلزم تأويلة يتسق مع العقل ٠

(٢) جمال الدين القسمى الدمشقى تاريخ الجهمية والمعتزلة ص٥٤

اذ يقولون لخصومهم أنتم أولى بهذه التسمية لانكم تجعلون الاشـــياء جارية بقدر من الله ومثبت الشيء أحق بالنسبة اليه من نافيه ، فأجابهم الخصوم بأن مثبت الشيء لنفسه أولى بالنسبة اليه ممن نفاه عن نفسه، ويبدو أن نفور كل فريق من أن يلقب بهذه التسمية راجع الى اعتقـــاد الفريقين بالحديث الشريف : « القدرية مجوس هذه الامة » ، ويفسره الخصوم أن المعتزلة قد أثبتوا فاعلين : الله والانسان كما أن المجـــوس قد أثبتوا الهين : النور والظلمة ، ومعلوم أن لفظ القدرية قد أطلق أصلا على رواد القال بحرية ارادة الانسان من المتكلمين واعنى بهم معبـــد الجهنى وغيلان الدمشقى وعمرو المقصوص ، ولمـا كان هذا القول قد تبناه المعتزلة من بعدهم فقد حاول خصومهم لصق التسمية بهم .

ولقب المعتزلة بالجهمية ، ويبدو أن الامام أحمد بن حنبل هو أول من أطلق عليهم هذا الاسم فى كتابه : الرد على الجهميه★، لان مناظراته كانت فى زمنه مع الجهمية فى القول بنفى الرؤية والصفات وخلق القرآن فضلا عن التأويل العقلى واعتبار العقل مصدر المعرفة ، يقول القاسمى : ان تلقيبهم (أى المعتزلة) بالجهميه انما كان لـما وجـــد من موافقتهم الجهمية فى تلك المسائل مع مراعاة سبقهم فيها على المعتزلة وتمهيدهم السبيل للتوسع فيها (١)، على أن المعتزلة لايعدون الجهم من رجالهم أو طبقاتهم لاختلافهم معه فى مســـائل جوهرية ، فقد كان الجهم مجبرا والمعتزلة قدرية ، والايمان عند الجهم اعتقاد فى القلب فقط بينما هو لدى المعتزله اعتقاد وقول وعمل أى ما وقر فى القلب ونطق به اللسان وصـــدقة العمـــل .

هذه تسميات أطلقها الخصوم وفقا لموضوع الخلاف ، فالصـفاتية الذين يثبتون لله الصفات الخبرية يصـــفون المعتزلة بأنهم معطله ،

---

(١) القاسمى الدمشقى : تاريخ الجهمية والمعتزلة ص ٤٥

★ نسبة الى الجهم بن صفوان .

والقائلون بالجبر يسمون المعتزلة باسم القدرية ، والمرجئة — الذين يرجئون الحكم على فاعل الكبيرة الى يوم القيامة ان شاء عذبه الله وأن شاء غفر له يلقبون المعتزلة بالوعيدية لانهم يقولون ان الله صادق فى وعيده فلا يتخلف عذابه كما أنه صادق فى وعده فلا يتخلف ثوابه .

وقد ذكر المقريزى تسميات أخرى أطلقها الخصوم ولكنها ليست شائعة كاسم المفنية لقول أبى الهذيل العلاف بفناء حركات أهل الخلدين، واللفظية لقولهم الفاظ القرآن مخلـــوقة والقبرية لانكـــارهم عـذاب القبر (٢) .

والقصد من ذكر هذه الألقاب المتعـــدده أن يعرف القارىء أن المعتزلة هم المقصودون ان ورد اسم من هذه الاسماء فى كتاب من كتب الفرق وأصحاب المقالات من الخصوم ، أما بصدد البحث الموضوعى فلا يشار اليهم الا تحت اسم المعتزلة .

رجـال المعتزلة وطبقاتهم

يحاول كتاب كل فرقة أن يصلوا فرقتهم برسول الله وصـحابته، والسبب واضح ، وهو بيان أن آراءهم ليست مستحدثة أو بدعـا انما ترجع الى صاحب الرسالة وما كان عليه أصحابه★، وذلك ما فعله كل من القاضى عبد الجبـار وابن المرتضى من كتـاب المعتزلة ، فقـد قسمهم الاول الى عشر طبقات تنتهى بطبقة شيخه ثم أضاف ابن المرتضى نقلا عن الحاكم الجشمى طبقتين على النحو الآتى ذاكرين أهمهم فقط .

الطبقة الاولى : على وأبو بكر وعمر (على هذا الترتيب ولم يذكـر

(٢) المقريزى : الخطط : ج ٤ ص ١٦٩ .

★ أى على حد تعبير ابن المرتضى لبيان أن المعتزلة هى أتقى الفرق وأبرها .

عبد الجبار « عثمان » بينما ذكره ابن المرتضى مع أن الاول معتزلى والثانى شيعى زيدى) وابن عباس وابن مسعود وابن عمر وأضاف اليهم ابن المرتضى أبى الدرداء وأبى ذر وعباده بن الصامت .

الطبقة الثانية : الحسن والحسين★اننا على بن أبى طالب ومحمد أبن على بن أبى طالب (أبن الحنفية ★) ومن التابعين سعيد بن المسيب وطاووس اليمانى وأبو الاسود الدؤلى .

الطبقة الثالثة : أبو هاشم عبد الله بن محمد بن الحنفية وأخوه الحسن بن محمد ، ومن أحفاد على كذلك : الحسن بن الحسن وابنه عبدالله وابنه محمد النفس الزكية ، وزيد بن على زيد العابدين بن الحسين ثم محمد بن سيرين وأخيرا الحسن البصرى .

الطبقة الرابعة : وبها يبدأ مذهب المعتزلة بالمفهوم الكلامى وأهم رجالها : غيلان الدمشقى ، واصل بن عطاء ، عمرو بن عبيد ، مكحول بن عبدالله وبشير الرحال .

الطبقة الخامسة : وهم أصحاب واصل الذين بعث بهم الى البلدان لنشر مذهب الاعتزال : أبو عمرو عثمان بن خالد الطويل وقد رحل الى ارمينيه وعنه أخذ أبو الهذيل العلاف المؤسس الثانى لمذهب المعتزلة بعد واصل ، حفص بن سالم وقد خرج الى خراسان لمناظره الجهم أبن صفوان الذى كان يشيع مذهب الجبر ، القاسم بن السعدى وقد ذهب الى اليمن ، وأيوب بن الاوتن وقد أرسله واصل الى المدينة والجزيرة والبحرين ، الحسن بن ذكوان .

★ للتزين ذكرنا هذه الطبقة من القاضى عبد الجبار : طبقات المعتزلة ضمن كتاب فضل الاعتزال ص ٢١٤ طبعة تونس .

★★ أحد أبناء على ولد لقب كذلك لان أمه من بنى حنيفه .

ومن تلاميذ عمرو بن عبيد بن شيبه وخالد بن صفوان وحفص بن العوام ، وعمرو والحسين ابنا حفص بن سالم .

الطبقة السادسة : وتشمل أعظم رجال المعتزلة وأعمقهم أثرا فى تشكيل المذهب وتحديد آرائه سواء فى جليل الكلام أو دقيقه وعلى رأسهم أبو الهذيل محمد بن الهذيل العبدى الشهير بالعلاف وتلميذه ابراهيم بن سيار النظام ، وبشر بن المعتمر ـ مؤسس مدرسة بغداد المعتزليه ، ومعمر بن عباد السلمى ، وموسى الاسوارى ، وهشام بن عمرو الفوطى ، وأبو بكر بن كيسان الاسم .

الطبقة السابعة : وعلى رأسها أبو معن ثمامه بن الاشرس ، وأبو عثمان بن بحر الجاحظ ، وأبو موسى المردار (الشهير براهب المعتزلة) وأحمد بن أبى دؤاد ، ويوسف بن عبدالله الشحام ، وعلى الاسوارى وعباد بن سليمان وأبو جعفر الاسكافى وأبو الحسين الصالحى وصالح قبه ثم الجعفران : جعفر بن مبشر وجعفر بن حرب .

الطبقة الثامنة : وعلى رأسها أبو على محمد بن عبد الوهاب الجبائى (تلميذا الشحام) ، أبو مجاهد أحمد بن الحسين البغدادى ، أبو الحسين عبد الرحيم بن محمد ابن عثمان الخياط (مؤلف كتاب الانتصار) ، أبو القاسم عبدالله بن أحمد البلخى الكعبى وأبو العباس الناشىء★ .

★ من هذه الطبقة أيضا ابن الراوندى الذى خرج على المعتزلة مؤلفا كتاب فضائح المعتزلة ، يقال انه تشيع ويقال انه الحد وقد ألف الخياط كتابه : الاشعار والرد على ابن الراوندى الملحد ، وهو أول كتاب لمؤلف معتزلى وصلنا فى العشرينات من هذا القرن بعد أن كنا نعرف آراء المعتزلة من كتب خصومهم .

الطبقة التاسعة : أبو هاشم عبد السلام بن محمد بن عبدالوهاب الجبائي ، أبو عمر سعيد بن محمد الباهلي ، ويبدو أنه في هذه الفترة الزمنية ـ النصف الاول من القرن الرابع الهجري ـ امتزجت معتقدات الشيعه بأراء المعتزلة ومن ثم نجد في هذه الطبقة رجالا من كبار مفكري الشيعة كابي سهل النوبختي والحسن بن النوبختي : صاحب كتاب فرق الشيعة ٠

الطبقة العاشرة : وهم تلاميذ أبي هاشم الجبائي وأشهرهم أبو علي بن خلاد وأبو عبدالله الحسين بن علي البصري وأبو اسحق بن عباس وأخت أبي هاشم وابنه أحمد ٠

الطبقة الحادية عشر : وعلى رأسها قاضي القضاة أبو الحسن عبدالجبار بن أحمدالهمذاني وقد تتلمذ على أبي هاشم الجبائي ثم رجال من أئمة الشيعة الزيدية ومفكريهم من أمثال أبو عبدالله الداعي محمد ابن الحسن ابن القاسم ابن الحسن ابن عبدالرحمن بن القاسم بن الحسن ابن علي بن أبي طالب ، أبو العباس الحسني ، الامام المؤيد بالله واخوه الامام أبو طالب ، يحيى بن محمد العلوى ٠

الطبقة الثانية عشرة : أبو رشيد النيسابوري ، الشريف المرتضى أبو القاسم علي بن الحسين العلوى ٠

ومذهب المعتزلة قد ظهر بالبصره ثم ظهرت مدرسة له ببغداد ، وتجمع المدرستان أهم رجال المعتزلة وتشكلان التيارين الرئيسين للاعتزال ، وهذا جدول يتضمن أهم رجال المدرستين :

معتزلة البصرة	معتزلة بغداد
الطبقة الرابعة : واصل بن عطاء (ت ١٣١هـ) ــ عمرو بن عبيد (ت١٤٤هـ)	
الطبقة الخامسة : عثمان الطويل ــ حفص بن سالم ــ الحسن بن‌زكوان	
الطبقة السادسة : أبو الهذيل العلاف(٢٣٥) ــ أبوبكر الاصم ــ معمربن‌عباد (٢١٥هـ) ابراهيم النظام (٢٥٦هـ)ــابو موسى الاسوارى ــ هشام الفوطى (ت٢١٨هـ)	بشر بن المعتمر (ت٢١٩هـ)
الطبقة السابعة : الجاحظ (ت٢٥٩هـ) ــ يوسف الشحام (ت٢٣٣هـ) عبادبن‌سليمان(ت٣٠هـ)	ثمامة بن الاشرس (ت ٢٣٤) ــ أحمد بن أبى دؤاد (ت٢٤٠) ــ أبوموسى المردار (ت٢٢٦ ــ جعفر بن مبشر (ت٢٣٤هـ) ــ جعفر بن حرب (ت٢٣٦ هـ) ــ أبو الحسين الخياط (ت٢٩٠ هـ) ــ عيسى بن هيثم الصوفى ــ أبو جعفر الاسكافى (٢٤٠) أبو القاسم البلخى (ت ٣١٩ هـ)
الطبقة الثامنة : أبو على الجبائى (ت ٣٠٣ هـ)	
الطبقة التاسعة : ابو هشام الجبائى (ت٣٣١هـ)	
الطبقة العاشرة : أبو على بن خلاد ــ الحسين البصرى (أبوعبدالله بن‌على) (ت ٣٦٩ هـ)	
الطبقة الحادية عشرة : القاضى عبد الجبار ابن أحمد (ت ٤١٥ هـ)	
الطبقة الثانية عشرة : أبو رشيد النيسابورى ــ الشريف المرتضى (ت٤٣٦هـ) أبو الحسين البصرى (محمد على بن الطيب) (ت٤٣٦هـ)	

الأصـــول الخمســـة

تجمع رجال المعتزلة أصول خمسة لايعد معتزليا من لايؤمن بها كلها ، يقول الخياط (١) : لسنا ندفع أن يكون بشر كثير يوافقوننا فى العدل ويقولون بالتشبيه ، وبشر كثير يوافقوننا فى التوحيد والعـــدل ويخالفوننا فى الوعد والوعيد والاسماء والاحكام ، وليس يستحق أحد منهم اسم الاعتزال حتى يجمع القول بالاصول الخمسة : التوحيـــد ، العدل ، الوعد والوعيد ، المنزلة بين المنزلتين ، الامر بالمعروف والنهى عن المنكر ٠

وعبارة الخياط تفيد تداخل آراء الفرق الاسلامية كاتفاق الجهمية والمعتزلة فى التأويل واختــلافهم فى القدر ومن ثم لايعــد الجهم معتزليا ٠

ولم يظهر اصطلاح « الاصول الخمسة » فضلا عما تفرع عنـه من نظرياتفى عهد المؤسس الاول ـــ واصل بن عطاء ـــ ،فقــد كـــانت بعض الموضوعات فى عهده ـــ على حد تعبير الشهر ستانى ـــ غير نضيجة، بل ان كثيرا من المسائل لاسيما ما يتصـــل منها بدقيـــق الكـــلام لم ينشأ الا لدى رجال الطبقة السادسة وعل رأســـهم من يعد المؤسس الثانى لمذهب المعتزلة وأعنى به « أبو الهذيل » العلاف ٠

أريد أن أقول اذا عرضنا للاصول الخمسة فانما نعرضها وقـد اكتمل المذهب ونضجت الموضوعات ٠

---

(١) الخياط : الانتصار تحقيق نيبرج س ١٢٦ ـ ١٢٣

الأصـــل الاول ـــ التوحـــيد

أ ـ التنزيه :

يتفق المسلمون جميعا على توحيد الله ، ولكن المعتزلة تعنىبالتوحيد التنزيه المطلق لله عن صفات المخلوقين ، وقد جاء قولهم فى التوحيد معارضا للتصور اليهودى لله من جهة ولآراء المجسمة والمشبهة والحشوية من جهة أخرى ، فالله لدى المعتزلة « ليس كمثله شىء » ، تلك آية محكمة تؤول فى ضوئها كل آيات يدل ظاهرها على اتصاف الله بأوصـاف المخلوقين ، ليس بجسم ولا شبح ولا صورة ولا لحم ولا دم (انكار على المجسمة الذين جعلوا الله جسما وعلى فكرة العهد القديم ان الله خلق آدم على صورته) ، ولاشخص ولا جوهر ولا عرض (انكار على المسـيحية امكان تشـخص الله أو انه جوهر يتقـوم بأقانيم) ، ولابذى لون ولا طعم ولا رائحة (انكـار على اليهـودية أنه ذو وفـرة★سوداء أو بيضاء) ولا مجسة ولا بذى حرارة ولا برودة ولا رطوبة ولا يبوسة (انكار على الحشوية والمشبهة اعتقادهم أن النبى ليلة المعراج قد صافحه وأحس برد أنامله على كتفه) ، ولاطول ولا عرض ولا عمق (انكار على المجسمة أيضا تصورهم الاله سبعة أشبار بشبر نفسه) ولا اجتماع ولا افتراق ، ولا يتحرك ولا يسكن (تأويل لكل آية يفيد ظاهرها معنى نزول الله أو عروجه) ، ولا يتبعض فليس بذى أبعاض وأجزاء أوجوارح وأعضاء (دحض لتصـورات غلاه المجسـمة الذين أجروا على الله كل الجـوارح من صفات المخلوقين عدا الفرج واللحية) وليس بذى جهات ولا بذى يمين وشمال وأمام وخلف وفوق وتحت ولا يحيط به مكان (انكار على الصفاتية تصورهم الله مماسا أو محاذيا للعرش) ، ولا يجرى عليه زمان ولا تجوز عليه المماسة ولا العزلة ولا الحلول فى الاماكن

★ الوفره : الشعر المرسل خلف الاذنين

ولا يوصف بشيء من صفات الخلق الدالة على حدثهم ، ولا يوصف بأنه متناه ولا يوصف بمساحة ولا ذهاب فى الجهات ، وليس بمحدود ولا والد ولا مولود ، تقدس عن ملامسة النساء أو اتخاذ الصاحبة والابناء ، لاتحيط به الاقدار ولا تحجبه الاستار ، ولا تدركه الحواس ولا يقاس بالناس ، ولا يشبه الخلق بوجه من الوجوه ، ولا تجرى عليه الآفات ولا تحل به العاهات (انكار على اليهود تصورهم الله نادما على طوفان نوح حتى مرض ورمدت عيناه فعادته الملائكة) ، وكل ما يخطر بالبال وتصور بالوهم فغير مشبه به ، لم يزل أولا سابقا متقدما للمحدثات موجودا قبل المخلوقات ، ولم يزل عالما قادرا حيا ولا يزال كذلك ، لاتراه العيون ولا تدركه الابصار ، ولا تحيط به الاوهام ولا يسمع بالاسماع ، شيء لا كالاشياء ★ ، عالم قادر حى لا كالعلماء القادرين الاحياء ، وأنه القديم وحده ولا قديم غيره ، ولا اله سواه ، ولا شريك له فى ملكه ، ولا وزير له فى سلطانه ، ولا معين على انشاء ما أنشأ وماخلق شيء بأهون عليه من خلق شيء آخر ولا بأصعب عليه منه (انكار على اليهودية تصورها أن الله قد استراح فى اليوم السابع بعد أن خلق السموات والارض فى ستة أيام) ، ولايجوز عليه تحصيل المنافع ولا تلحقه المضار ، ولا يناله السرور واللذات ، ولا يصل اليه الاذى والآلام (١) (انكارهم على المشبهة تصورهم رضى الله أو غضبه أو سخطه بما يفيد الانتقال من حال الى حال ومن انفعال الى انفعال .

ظاهر مما سبق أن معظمها صفات سلب لنفى كل تصور بشرى عن الله — ليس كمثله شيء — ، ولم يقصد المعتزلة نفى أدنى مماثلة أو

★ استندوا فى قولهم الله شيء الى الآية ٩١ من سورة الانعام : قل أى شيء أكبر شهادةقل الله شهيد بينى وبينكم » .

(١) الاشعرى وتحقيق محيى الدين عبد الحميد : مقالات الاسلاميين جـ١ ص ٢١٦ — ٢١٧

مشابهة بين الله والانسان فحسب بل اننا لا نعلم شيئا عن ذات الله، فكل مايدور بتصور الانسان أو وهمه فالله بخلاف ذلك ومع ذلك يمكن أن يتصف بصفات ايجابية بعضها ينفرد به الله كالوحدانية والقدم والصمدية وهي صفات ايجابية لفظا سلبية معنى ، فالوحدانية تعنى نفى الشريك عنه والقدم يعنى نفى الحدوث عنه والصمدية تعنى احتياج الموجودات اليه مع عدم احتياجه الى شيء ، أما الصفات الايجابية لفظا ومعنى والتى اثبتها المعتزلة من صفات الذات فهى القدرة والحياة والعلم وهى صفات يوصف بها الله ولا يوصف بأضدادها من عجز أو موت أو جهل .

ولايعنى امكان اطلاق هذه الصفات ـ القدرة والعلم والحياة على الانسان مماثلة أو مشابهة بينه وبين الله ، لان هذه الصفات انما تطلق على الله لذاته بينما تطلق على الانسان لمعنى خارج عن ذاته .

ومع هذا التنزيه المتعالى لله عن كل صفات المحدثين ، فان الامر لا يخلو من صعوبات ، بعضها يتعلق بصلة الذات بالصفات والبعض يتعلق بصفات الله الخبرية التى قد يفيد ظاهرها التشبيه .

ب ـ صفات الله عين ذاته :

انه مع جهلنا بحقيقة الذات الالهية فانه يمكن أن نصفها بصفات دون أن يفيد ذلك التشبية ، ولفهم الموقف المعتزلى فى هذا الصدد لابد أن نضع فى الاعتبار أن المعتزلة قد أرادوا الرد على فكرة الاقانيم لدى النصارى ، ان القول بأن الذات الالهية جوهر يتقوم بأقانيم أى صفات ـ هى الوجود والعلم والحياة ـ قد أدى الى الاعتقاد باستقلال الاقانيم عن الجوهر والى أعتبار الصفات أشخاص والى تجسد الاقنوم الثانى ـ أقنوم العلم ـ فى الابن ، فلمواجهة هذا الاعتقاد نفى المعتزلة وصف الله بأنه جوهر ، واعتبروا الصفات هى الذات غير مغايرة لها ، فصفات الله ليست حقائق مستقلة وانما هى اعتبارات ذهنية ، ويمكن أن تختلف وجوه الاعتبارات فى النظر الى الشيء الواحد دون أن يلزم عن ذلك

لتعدد فى ذاته ، فيمكن أن نصف الجوهر مثلا بأنه متميز وقائم بذاته وقابل للعرض ، كذلك الذات الالهية واحدة وتتعدد الصفات بتعدد وجوه الاعتبارات فيقال عالم ونعنى اثبات علم هو ذاته ونفى الجمل عن ذاته، ويقال قادر ونعنى اثبات ذاته ونفى العجز ، (١) فالله حى عالم قادر بذاته لابحياة وعلم وقدرة زائدة على ذاته ، وهذا هو مقصود قولهم صفات الله عين ذاته ، أما من اثبت معنى أو صفة قديمة زائدة على ذاته فقد اثبت الهين (٢) ، لانه لو كانت الصفة مستقلة بذاتها زائده على الـذات قائمة بنفسها ــ وذلك هو التصور المسيحى ــ لتعددت الصفات الازلية ومن ثم تعددت الآلهة ، ان حمـل الصفات على انها معان قائمة بالذات تجعل الله جوهرا تلحقه الاعراض وهذا ما ينكره المعتزلة بشده ، وانما الله عالم وعلمه هو هو ، قادر وقدرته هى هو ، حى وحياته هى هو ، أى أن علم الله هو الله وكذلك الامر فى كل من القدرة والحياة : وحدة مطلقة بين الذات والصفات ، ولكن ما الفرق اذا بين قولنا عالم وبين قولنا قادر ، يرد المعتزلة : لاختلاف المعلوم عن المقدور ، فاذا قلت : الله عالم اثبت له علما هو الله ونفيت عنه جهلا ، واذا قلت قادر أثبت له قدرة هى الله ونفيت عنه عجزا ، واذا قلت لله حياة اثبت له حياه ونفيت عنـه موتا ، أو بتعبير آخر : معنى قولى عالم اثبات ذاته ونفى الموت عنه ، واختلاف حمل الصفات على الذات انما يرجع الى اختلاف أضدادها المنفيه عن الله ، فاختلاف كونه عالما أو كونه قادرا أو كونه حيا انما يرجـع لاختلاف أضداد هذه الصفات من جهل وعجز وموت (١)★.

---

(١) الشهر ستانى : نهاية الاقدام فى علم الكلام نشرة جيوم ص ١٩٢/١٩٤

(٢) الشهرستانى وتحقيق محمد بن فتح الله بدران : الملل النحل ص ٦٥

(٣) الاشعرى مقالات الاسلاميين جـ ١ ص ٢٤٢ ــ ٢٤٣

★ نظرا لتحامل كتاب الفرق من خصوم المعتزلة عليهم من أمثال الاشعرى والبغدادى والشهرستانى ، ولان وجهة نظر المعتزلة لم تصلنا حتى وقت

=

والعلم والقدرة والحياة صفات ذات ، ذلك أن صفات الله على

=

قريب الا من خلال كتب الخصوم المتحاملين عليه الامر الذى ضلل بعض الكتاب المحدثين من مستشرقين واسلاميين ، فقد ردوا فكرة صفات الله عين ذاته الى مصادر أجنبية أو بالاحرى يونانية ، فقول معمر بن عباد لا تفرقة بين العالم والمعلوم بالنسبة لعلم الله قد تأثر فيها أرسـطو ، المحرك الاول عاقل ومعقول راجع: البيرنصرى: فلسفة المعتزلة جـ ١ ص ٥٤، على مصطفى الغرابى : أبو الهذيل العلاف ص٣٤ ومابعدها ، زهدى جار الله : المعتزلة ص ٦٦ وردنا على ذلك :

١ — ان فكرة الالوهية فجه مضطربه فى الفلسفة اليونانية حتى لدى أكبر فلاسفتهم كأرسطو بينما بلغت ذروة ما بلغته من نضج فى دين سماوى كالاسلام فما كان لفرقة كلامية تدافع عن دينها لتدع ما جاء به الدين لتقتبس من الفلسفة اليونانية أضعف جوانبها ٠

٢ — لابد من تفهم ظروف وملابسات أقوال المعتزلة : أنهم فى الصف الاول دفاعا عن الاسلام ضد الديانات الاخرى ، فالموقف الذى تفرضـه الخصومة أن تصاغ الآراء على نحو معارض ومخالف تماما لمعتقدات الخصوم فان اتهمت اليهودية بالتشبيه والتجسيم تطرف المعتزلة فى التنزيه، وان قالت المسيحية بالتثليث نقض المعتزلة هذا الاعتقاد بتصـور وحدة مطلقة بين الذات والصفات ، واذا كانت فرق اسلامية قد تساهلت فى التشبيه (المشبهة) أو بوصف الله بانه جوهر (فلاسفة الاسـلام) فلانهم ليسـوا فى موقف مواجهة مع خصوم ، الموقف المعتزلى يفرض اذا تصور الاسلام على أنه تعديل لديانتين سماويتين قبله : تعديل لليهودية فى تشبيهها الخالق بالمخلـوق أو اضفاء صفات انسانية على الله ومن ثم التزمت المعتزلة بالتنزية المطلـق لله ، تعديل للمسيحية فى تشبيهها مخلوق بالخالق أو اضفاء صـفات الالوهية على الانسان ومن ثم التزمت المعتزلة بوحدة مطلقة بين الصفات والذات ٠

٣ — لا ننكر تأثر المعتزلة بالفلسفة اليونانية فى دقيق الكلام أما جليل الكلام الذى يتصل بالله وصفاته فذلك ما نستبعده تماما ٠

وجهين : صفات أزلية يوصف بها الله ولا يوصف بأضدادها ، وصفات فعل يقتضى اتصاف الله بها وجود المفعول ككونه خالقا أو رازقا ، كما أنه يمكن أن يوصف الله بها وباضدادها (المحيى — المميت) (المنتقم — الغفور) (الجبار — الرحيم) (المعز — المذل) ٠

ج — تأويل الصفات الخبرية :

صعوبة أخرى واجهها المعتزلة بعد أن ذهبوا فى التنزيه الى حد نفى أدنى مماثلة بين الله والانسان الا وهى الآيات التى توهم التشبيه، وقد تأولها المعتزلة على نحو يتسق مع تنزيههم المطلق لله ، وقد استخدموا فى التأويل أحدى طرق ثلاثة :

١ — ثراء اللغة فى دلالة اللفظ على عدة معانى ★ ٠

٢ — بلاغة اللغة العربية وكثرة استخدام العرب للمجاز والاستعارات والكنايات ، وذلك اكثر تأويلاتهم للآيات المتشابهة ٠

٣ — تحريف بسيط فى قراءة بعض الآيات مستندين الى تعدد القراءات ★ ٠

لقد تأول المعتزلة الآيات التى يفيد ظاهرها أن لله يدا أو وجها أو عينا « وقالت اليهود يد الله مغلولة غلت ايديهم ولعنوا بما قالوا بل

★ « واتخذ الله ابراهيم خليلا » حيث أن الله لا يصادق أحدا لان ذلك يتضمن استئناس الصديق بصديقه فالخلة هنا لا تعنى الصداقة وانما من معانى الخلة الاحتياج أى أن الله جعل ابراهيم محتاجا اليه دوما لا يعتمد على أحد سواه ٠

★★« من شر ما خلق » لتأفى فكرة خلق الله للشر يقرأونها هكذا « من شر ما خلق » فتصبح (ما) نافية وليست اسم موصول أى من شر لم يخلقه الله ٠

يداه مبسوطتان ينفق كيف يشاء » (المائدة : ٦٤) ، معنى قول اليهود يد الله مغلولة وصفه بالبخل ، وقوله « بل يداه مبسوطتان » تعبير مجازى يدل على اثبات غاية السخاء له ونفى البخل عنه ، لان غاية ما يبذله السخى أن يعطى بيديه جميعا فيبنى المجاز على ذلك (١) ، واليد عموما تفيد النعمة ، أو التأييد والنصرة « يد الله فوق أيديهم » (الفتح:١٠)، أو تشير الى ذات الله « لما خلقت بيدى » (آل عمران : ٧٥) « أولم يروا أنا خلقنا لهم مما عملت أيدينا أنعاما ··· (يس : ٧١) ·

«ويبقى وجه ربك ذو الجلال والاكرام » (الرحمن:٢٧)؛«انما نطعمكم لوجه الله » (الانسان : ٩) وجه الله هو الله ، ومساكين مكة يقولون : آين وجه عربى كريم ينقذنى من الهوان (٢) ·

« ولتصنع على عينى » (طه : ٣٩) أى برعاية منى ★ — الخطاب موجه الى موسى « ان اصنع الفلك بأعيننا » المؤمنون : ٢٧) أى بعلم منا·

كذلك أنكر المعتزلة كل معنى حسى يفيده لفظ الاستواء فى قوله تعالى : «الرحمن على العرش استوى» (طه:٥) ، فالاستواء بمعنى الاستيلاء أو التمكن والشاعر يقول :

قد استوى بشر على العراق　　　من غير سيف ودم مراق

والله فى كل مكان — دون أن يفيد ذلك وحدة الوجود — أو بالاحرى لا يحصره مكان محدود ، ومن ثم أولوا الآيات التى تفيد (الفوقية) فقوله تعالى : « يخافون ربهم من فوقهم » (النحل:٥٠) ان علقت : من فوقهم بيخافون فمعناه أن يرسل عليهم عذابا من فوقهم ، وان علقته بربهم فمعناه يخافون ربهم عاليا لهم وقاهرا كقوله « وهو

---

(١) الزمخشرى : الكشاف جـ ١ ص ٢٢
(٢) المرجع السابق جـ ٢ ص ٣٦٩
★ وكذلك مفهوم الآية «واصبر لحكم ربك انك بأعيننا » (الطور : ٤٨)

القاهــر فــوق عبــاده » (الانعــام : ١٨) « وانا فوقهم قاهرون » (١) (الاعراف : ١٢٧) •

وقد تفيد الفوقية الرتبة كما يقال الذهب فوق الفضــة والامير فوق الوزير •

كذلك أولوا الآيات التى تفيد النزول أو المجىء أو العروج لنفى افادتها الحركة « الحمد لله الذى أنزل على عبده الكتاب » (الكهف : ١) « آنا نحن نزلنا عليك القرآن تنزيلا » (الانسان : ٢٣) ، « وجــاء ربك والملك صفا صفا » (الفجر : ١٢) ، هل ينظرون الا أن تأتيهم الملائكة أو يأتى ربك » (الانعام:٥٨) ، «يدبر الامر من السماء الى الارض ثم يعرج اليه فى يوم كان مقداره ألف سـنة مما تعــدون » (السجدة : ٥) ، فالله لاينزل ولايجىء ولايصعد ، ولاينــزل من عنده شىء أو يصعد اليه شىء صعودا ماديا فى قوله تعالى : اليه يصــعد الكلم الطيب والعمل الصالح يرفعه » (فاطر : ١٠) ، لان كل ما يتصل باللـه خارج من معنى كل حاس ومحسوس ، فالمراد بالنزول الاحسان والرزق كقوله تعالى ـ وأنزلنا الحديد » (الحديد:٢٥) « وأنزل لكم من الانعام » (الزمر :٦) ومعلوم أن الحديد أو الانعام لم تنزل من السماء فالنزول مطلق الوصول ، كذلك الصعود انما يفيد فضل الكلم الطيب والعمل الصـالح وعلوهما •

وآيات «المعية» والقرب لدى المعتزلة مجـازية « وهو معكم اينما كنتم » (الحديد:٤) « ان الله مع الذين اتقوا •••» (النحل :١٠٨) اننى معكما أسمع وأرى » (طه:٤٦) ، «ونحن أقرب اليه من حبــل الوريد » (ق : ١٦) «ما يكون من نجوى ثلاثة الا هو رابعهم»(المجادلة٧) فهذا كله مجاز يمتنع حمله على الحقيقة، اذ حقيقة المعية المخالطة والمجاورة وهى منفية عنه قطعا ، ولكنه تعالى قريب لا بمجاورة بعيد لا بمفارقة ،

---

(١) المرجع السابق جـ ١ س ١٢٦

فمعنى «المعية» المعونة والتأييد وكذلك القول فى القرب(١) ·

كذلك استبعد المعتزلة الدلالة الحسية للنور فى قوله تعالى : «الله نور السموات والارض ·· (سورة النور : ٣٥) ، فكل عاقل يعلم بالضرورة أن الله ليس هو ذلك النور المنبسط على الجدران ولا هو النور الفائض من جرم الشمس أو القمر ، وانما المعنى : الله منور السموات والارض ، وقد تعنى : الله هادى أهل السموات والارض كما أن النور يهدى الى السبيل (٢) ·

هكذا أراد المعتزلة تنقية تصورنا لله من كل أثر حسى ، وتخليص فكرة الالوهية من شوائب الاسرائيليات والمجسمة والمشبهة ، ولكن قد يقال : أن آيات التشبيه كثيرة ــ وهذا مستند من ذهب الى التجسيم والتشبيه ، ولكن آيات التنزيه أوضح دلالة وأعلى تصورا ، ذلك أن الجسمية على حد تعبير ابن خلدون تقتضى النقص والافتقار (٢)★

---

(١) ابن قيم الجوزية: الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة ص٤٢٥/٣٧٨

(١) نفس المرجع ص ٣٥٩ ، ويتشدد المعتزلة فى نفى تسمية الله بالنور لأن فى ذلك ترديا الى اعتقاد المجوس أو الثنويه بألوهيه النور

(٢) ابن خلدون : المقدمه طبعة المطبعه البهيه ص ٢٣٥

★الاسلام دين تنزيه ومع ذلك فبين المسلمين مجسمة فضلا عما فى آيات الكتاب مما يفيد ظاهره التشبيه ، ودليل ذلك أن القرآن قد نزل بلغة العرب ووفقا لتعبيراتهم ، ذلك أن اللغة ألفاظ اتفاقية أوجدتها المجتمعات للدلاله عما هو كائن فى عالمنا ، ومن ثم فان اللغة ــ أية لغة ــ قاصرة عن التعبير عن كل ما يجاوز عالم الشهادة بما فى ذلك الذات الالهية ، ومن ثم فان حمل مصطلحات هذه اللغة والفاظها على أشياء فى عالم غير عالمنا انما لابد أن يكون سبيل المجاز لا الحقيقة ، فى مجلس أبى سليمان السجستانى المنطقى ــ فى القرن الرابع الهجرى ــ تساءل أحد الجالسين : هل يفعل البارى ضرورة أم اختيارا أم ماذا ؟ ويرد أبو سليمان : أنه ليس ضرورة كضياء الشمس من الشمس ، وليس اختيارا كفعلنا الذى يقتضى الانفعال ، وانما يفعل بفعل اشرف لااسم له عندنا ، لاننا انما نعرف الاسماء التى قد عهدتها أعيننا أو عدوها محكمة : « لا تدركه الابصار وهو يدرك الابصار » (الانعام:١٠٣)، =

وقد استند المعتزلة فى تأويلاتهم الى منهج محدد ، هو رد متشابه الآيات الى المحكم ، والمحكم عندهم ما وافق اعتقادهم فى التنزية المطلق لله عن صفات المخلوقين وعن البشر ، فكل الآيات التى يفيد ظاهرها التجسيم أو التشبيه آيات متشابهات أولوها فى ضوء الآية المحكمة « ليس كمثله شىء » .

د ـ نفى رؤية الله يوم القيامة :

أنكر المعتزلة امكان رؤية الله بالابصار لاقتضائها الجسمية والجهة والضوء ، وذلك كله محال فى جنب الله ، واستندوا فى ذلك الى آيات وحين طلب موسى من ربه أن ينظر اليه «قال لن ترانى» (الاعراف:١٤٣)، وأولوا الآيات التى توهم أمكان الرؤيه « وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة » (القيامة: ٢٣) فناظرة بمعنى منتظرة ، فنحن نقول : أنا ناظر ما يصنع بى بمعنى منتظر ★، وان استحالت الرؤية الحسية لله فلا يمنع المعتزلة امكان الرؤية القلبية أى العلم به أو بذاته التى تخفى علينا فى الدنيا (١) .

على أن هناك حديثا عن قيس بن حازم عن جرير قال : خرج علينا رسول الله صلى الله عليه وسلم ليله البدر فقال : انكم ستروون ربكم

=

شبها لها ، والناس اذا عدموا شيئا عدموا اسمه ، ومن ثم نلجأ ـ فى التعبير عن طبيعة الفعل الالهى ـ الى اشارات بصفات وتشبيهات تقوم لنا من بعدمقام الاسماء الفائته ولكن لها فينا أعمالا رديئة وابهامات فاسده ، وذلك اذا فهم التشبيه على ظاهره ، ثم يذكر السجستانى مثالا لطيفا : الله لا اله الا هو ، لو قال لك رجل لم خبرت عن الله بالتذكير دون التأنيث ؟ لما كان عندك الا أن تقول : هذا ما أقدر عليه ، وليس عندى من ضمير آخر غير المذكر أو المؤنث لاخبر به عن الله .

هذا وقد ذهب أبوعلى الجبائى الى أن «الى»فى قوله «الى ربهم ناظرة» اسم وليس حرف جر بمعنىنعمة والمعنى : وجوه يومئذ ناضره لنعم ربها منتظره

(١) الاشعرى : مقالات الاسلاميين ج ١ ص ٢١٨

يوم القيامة كما ترون هذا (واشار الى القمر) لاتضامون (أى لاتتزاحمون) فى رؤيته ، يعتبر المعتزلة هذا خبر واحد حديث آحاد لا يوجب الاعتقاد ولو قاله الرسول لوجب تأويله وحمله على العلم أى أنه عليه السلام قد بشر أصحابه بأنهم يعرفون ربهم فى الآخرة ضرورة بلا كلفة ولا نظر (١) ٠

أى تعلمون أن لكم ربا لا تشكون فيه كما لا تشكون فى القمر أنه قمر (٢) ٠

ومع أن أكثر المعتزلة قد ذهب الى أن الله سميع بصير فى الحقيقة لا على المجاز فانهم جميعا قد أنكروا القول : أن الله بصير ببصر ، لان ذلك يقتضى الآله أو الجارحة من الاذن أو العين ، فتأولوا صفة السميع أو البصير على معنى العلم بالسموعات والمرئيات (٣) ٠

هـ ـ كلام الله ٠٠٠ القرآن مخلوق :

كلام الله : محدث أم قديم؟ من أكثر الموضوعات التى أثارت اختلافا عنيفا بين المعتزلة من جهة والحنابلة من جهة أخرى زمن المأمون والمعتصم على الخصوص ، وقد بلغ الخلاف الى حد اراقه الدماء وكانت المشكلة سبب محنة الامام أحمد ابن حنبل ، فضلا عن أنه ربما ترجع تسمية علم الكلام الى هذه المشكلة (كلام الله : محدث أم قديم)٠

الكلام لدى المعتزلة ـ شأنه فى ذلك السمع والبصر ـ ليس صفة من صفات الذات ، فكلام الله ـ بما فى ذلك القرآن ـ ليس أزليا ، اذ

---

(١) القاضى عبدالجبار وتحقيق فؤاد سيد : فضل الاعتزال وطبقات المعزلة ص ١٥٨ والعبارة لابى على الجبائى من شيوخ معتزلة البصرة نشره الدار التونسية ١٩٧٢

(٢) البغدادى : الفرق بين الفرق ص ١٦٦ ، والشهر ستانى «نهاية الاقدام ص ٢٤١

(٣) القاضى عبد الجبار : شرح الاصول الخمسة : ص ٢٣٣

كيف يكون كذلك وفى القرآن أمر ونهى ووعد ووعيد وكل ذلك يقتضى وجود المأمور أو المنهى أو الموعود ، ولو كان الكلام صفة أزلية لاصبح القرآن قديما ولشارك الله فى الالوهية، ذلك أن القدم صفة ذات للألوهية، فكل قديم فهو اله ، اننا نجد للقرآن صفات لا يتصف بها القديم ، فالقرآن يتجزأ ويتبعض ، فيقال ثلثه وربعه ونصفه ٠٠٠ ، وهو حروف منظومة وأصوات مقطوعة ، هو محكم مفصل : « كتاب أحكمت آياته ثم فصلت» (هود : ١) ومن ثم فهو مركب ، وهو أمر ونهى وخبر واستخبار ووعد ووعيد ، كل ذلك يوجب كونه مخالفا للقديم كما نجد القديم مخالفا له من حيث كونه سبحانه عالما حيا قادرا سميعا بصيرا ، كل ما كان مخالفا للقديم فهو محدث (١) ٠

واذا كان فى القرآن أمر ونهى ووعد ووعيد ، فان من حكم الامر أن يصادف مأمورا ، فلا يصح أن تصدر « أقيموا الصلاة » ولم يكن فى الازل من يقيمون الصلاة ، اذ محال أن يكون المعدوم مأمورا ومن ثم محال أن يكون أمر الله أزليا ، انه لابد أن يختص الكلام بمحل ، ويستحيل وجود كلام لا فى محل كما يستحيل وجود لون لا فى جسم ، ومن ثم محال أن يكون كلام الله قديما (٢) ٠

وفى القرآن خطاب الى موسى مخالف للخطاب الى محمد ، ومناهج الكلامين مع الرسولين مختلفة ، ثم أن أحوال الامتين ـ أمة محمد مختلفتان والقصة التى جرت ليوسف وأخوته غير القصة التى جرت لآدم ونوح وابراهيم ، واذا كانت هذه الاحوال مختلفة استحال أن يكون الكلام صفة أزلية لله ، والا لحقت ذاته التغير اللازم عن تغير المحدثات ٠

وقد أجمع المسلمون على أن القرآن كلام الله ، واتفقوا على أنه سور وآيات وحروف منتظمة ، وكلمات مجموعة ولها مفتتح ومختتم ، وأجمعت الامة على أنه بين أيدينا ، نقراه بألسنتنا ونحسه بأيدينا ونبصره باعيننا ونسمعه بأذاننا ، ومحال أن يكون هذا كله وصفا لصفة الله .

---

(١) ـ القاضى عبد الجبار : المغنى فى أبواب التوحيد والعدل جـ٧ س٦٣
(٢) المرجع السابق ص ٨٧

الى جانب هذه الادلة العقلية قدم المعتزلة أسانيد نقلية أهمها قوله تعالى : « انا نحن نزلنا الذكر وانا له لحافظون » (الحجر:٩) ، ثم وصف الذكر — أى القرآن — بأنه محدث : «ما يأتيهم من ذكر من ربهم محدث» (الانبياء:٢) «ما يأتيهم من ذكر من الرحمن محدث»(الشعراء:٥)، وكل محدث فهو مخلوق ، والقرآن قد سبقته كتب منزلة « ومن قبله كتاب موسى » (هود : ٦) وما تقدمه غيره يلزم حدوثه ولا يكون قديما ٠

والله قادر على أن يغير القرآن كله أو بعضه أو يبدله بغيره أو يأتى بمثله أو يزيد فيه «قل لو كان البحر مدادا لكلمات ربى لنفد البحر قبل أن تنفد كلمات ربى ولو جئنا بمثله مددا » (الكهف:١٠٩ ، أو ينسخ من آياته « ما ننسخ من آية » (البقرة:١٠٦) ، وما يتبدل ويتغير فهو محدث ٠

على أنه لما كان لفظ الخلق لم يرد صراحه فى كتاب الله فى وصف القرآن فقد استند المعتزلة الى قول الرسول : ان الله خلق القرآن عربيا فى كلامه ٠

ومع أن موقف المعتزلة من مشكلة «كلام الله» أو «خلق القرآن» فرع من تصورهم للتوحيد ، ذلك أن انكار الاعتقاد بخلق القرآن يعنى اثبات قدمه ، وكل ما هو قديم فهو اله ، فانفراد الله بالالوهية يقتضى انفراده بالقدم والقول بحدوث القرآن أو خلقه ، فالمشكلة من الناحية الكلامية البحتة ما كانت لتقتضى تلك النتائج الخطيرة التى اثارها فى تاريخ الفكر الاسلامى بعامة وعلم الكلام بخاصة ، فهى لا تزيد أهمية عن مسألة التشبيه والتجسيم أو مسألة رؤية الله يوم القيامة ، ولكنها اتخذت طابعا مثيرا حين اختلطت بالسياسة ، ولاشك أن معتزلة بغداد وعلى رأسهم أحمد بن أبى دؤاد وثمامه بن الاشرس قد دفعوا المسألة على هذا النحو حين استعدوا الدولة على كل مخالف للقول بخلق القرآن وحين أرادوا أن يجعلوها عقيدة رسمية للدولة يتبع كل معارض لها

(١) الشهر ستانى : نهاية الاقدام فى علم الكلام نشره جيوم ص ٣٠١ ، ٣٠٢

بالقتل والحبس والجلد وقطع الارزاق حتى أضحت محنه للحنابلة وعلى رأسهم الامام أحمد بن حنبل الامر الذى أدى الى رد فعل عنيف من كراهية العامة المعتزلة ، فما أن دارت الدائرة عليهم فى عهـــد المتوكل بعد أن كانت الوزارة لهم فى عهد المأمون حتى كان التيار المعادى للمعتزلة عارما انتهى الى قضى عليهم كحركة فكرية مستقلة عن ســائر الفرق وأحرقت كتبهم وكاد يقضى على كل أثر لهم لولا أن احتضنت فكرهم فرق الشــيعة وعلى رأسها الزيدية ٠

ولكن ما الذى دفع المعتزلة الى هذا التعصب الذميم الذى وصم حركتهم كلها بسبب هذه المشكلة وصمة تتنافى مع كونهم أصحاب نزعة عقلية لا تعرف الجمود ؟ وماذا فى الاعتقاد بأن القرآن غير مخلوق من اثارة تستحق اســتعداء الدولة ؟ ولماذا اختص المعتزلة القول بخلق القرآن لفرضها عقيدة على العلماء والعامة حين دانت لهم الدولة ؟

ومن ناحية أخرى أصر خصوم المعتزلة من الحنابلة على تحـديهم وتحملوا فى سبيل ذلك الحبس والجلد كأن القول بخلق القرآن شرك يستشهد المرء دونه ٠

أما اصرار المعتزلة على فرض الاعتقاد بخلق القرآن على المسلمين: علمائهم وعامتهم فيمكن أن نستشف ســببه من الكتب التى أرســلها الخليفة المامون الى عماله بايعاز من وزيره المعتزلى أحمد بن أبى داود فقد جاء فى كتابه الثالث الى عامله على بغداد اسحق بن ابراهيم : ومما بينه أمير المؤمنين برويته ، وطالعه بفكره ، فتبين عظيم خطره ، ماينال المسلمون من القول فى القرآن ٠٠٠ واشتباهه على كثير منهم حتى حسن عندهم وتزين فى عقولهم ألا يكون مخلوقا ٠٠ وضاهوا به قول النصارى فى ادعائهم فى عيسى بن مريم أنه ليس بمخلوق اذا كان كلمة الله ٠

خشى المعتزلة اذا أن يضاهى المسلمون ـ حين يعتقدون بقدم كلام الله أو بالاحرى قدم القرآن ـ المسيحيين اذ يعتقدون بقدم كلمة الله ـ اقنوم الابن ـ ومن ثم الوهية المسيح ، لقد توهم المعتزلة أن القـــول

بقدم القرآن انما يترتب عليه أن يحل القرآن فى نفوس المسلمين مكانة المسيح من النصارى اذ كلاهما : القرآن والمسيح كلمة الله ★

ولم يكن موقف المعتزلة وظروف فرضهم الاعتقاد بخلق القرآن عقيدة رسمية مفهوما تماما من علماء سائر الفرق فضلا عن العامة ، ولم يلتمس المعتزلة فى سبيل دعوتهم الحكمة أو الموعظة الحسنة وانما التمسو اسطورة الدولة ★، ولكن ماذا عن الموقف المعارض ؟ لماذا تشبث الحنابلة فى التصدى للمعتزلة ؟ ولماذا تبنوا القول بأن القرآن كلام الله غير مخلوق ؟

★ نشير الى ما سبق ذكره فى الفصل الخاص بين الاسلام والمسيحية وأن يوحنا الدمشقى هو من أثار هذا الخلط بين « كلمة الله» Logos وبين كلام الله The word of God فقد ألف كتابا ليحتج به المسيحى على المسلم : بم سمى السيد المسيح فى القرآن ؟ سيجيب المسلم : كلمة الله وروح منه ، اذا فاسأل المسلم : هل كان الله قبل مولد المسيح من مريم ولا كلمة معه ؟ اذا سينقمع المسلم ، كان لابد اذا أن يتبنى المعتزلة القول بحدوث كلمة الله سواء أطلقت على اذا المسيح أم على كلام الله فى مواجهة المسيحين واعتقادهم بازلية المسيح ومن ثم الوهيته .

★ من قصر النظر فرض العقائد أو المذاهب بواسطة الدولة اذ أن نجاحها مؤقت والنتيجة دائما عكسية ، والامثلة من التاريخ مؤيدة : حاول أختاتون فرض عقيدة التوحيد مع سموها فاخفق لانه كان ملكا ولو كان كاهنا أو داعية دينية لما انتهت العقيدة بموته ، فرض المأمون عقيدة خلق القرآن فدفع المعتزلة الثمن غاليا ، فرض الخلفاء الفاطميون التشيع على المصريين فلم يصبح بين المصريين منذ عهد الابويين شيعى واحد ! وصدق هيجل : الدرس الوحيد الذى نتعلمه من التاريخ هو أن أحدا لم يتعلم من التاريخ !

يتلخص موقف الحنابلة فى نقطتين :

الاولى : معارضة حق الدولة أن تفرض مذهبا عقائديا على الناس: فحين أحضر شيخ من الحنابلة الى أحمد بن أبى دؤاد ، خاطب الاخير بقوله : ان هذا الرأى — أى الاعتقاد بخلق القرآن — لم يدع رسول الله اليه ، ولا علمه للصحابة ، ولم يفرضه أحد من الخلفاء الراشدين وكيف يستحدث معتقد لم يلزم الرسول به المسلمين ، واذا كان الرسول قد آمن بذلك ولم يلزم به الناس فأى حجة له فى أرغام الناس على ذلك (١) ؟ ★★

الثانية : معارضة فرض الآراء الكلامية الدقيقة على العامة : كان الحنابلة يصرون فى أول الامر أنهم ليسوا من علماء الكلام وانما من الفقهاء والمحدثين الذين لا يتجاوزون رأيا لم يرد صراحة فى كتاب الله، فيقولون القرآن كلام الله ويصفونه بأنه مجعول أو محدث لورود هذين اللفظين فى آيات الكتاب ، ولا يصفونه بأنه مخلوق لانه لهم ترد أية بذلك ، وقد أصر الامام أحمد بن حنبل أن لايتجاوز الى وصف لم يرد فى كتاب الله ٠

ومن ناحية أخرى أراد الامام أحمد ان يغير مجرى الاهتمام الى الفقة ، فحين واجه عبد الرحمن بن اسحق بادره أبن حنبل بسؤاله فى مسألة فقهية — المسح على الخفين — حتى صاح أبن أبى دؤاد فى تعجب: انظروا رجلا هو ذا يقدم لضرب عنقه يناظر فى الفقه (٢) ٠

والواقع أن هذه الواقعة تكشف عن اختلاف موقف الفرقتين : اهتمام المعتزلة بالكلام واعتباره أولى موضوعات الدين بالاهتمام، وانشغال الحنابلة بالفقة أو بالاحرى ما تحته عمل ، وقد عبر عن ذلك أبو العتاهية

---

(١) ولتر باتون : أحمد بن حنبل والمحنة ص ١٦٨ ، ١٧١
(٢) المرجع السابق ص ١٣٨
★★ استدراك : صدر كلام الشيخ من منطلق دينى لاسياسى ٠

فى هجاء أحمد بن أبى داود بعد أن انتصر الخليفة المتوكل لاهل الحديث والفقة :

لوكان رأيك منسوبا الى رشـــد   وكان عزمك عزما فيـه توفيـــق
لكان فى الفقة شغل لو قنعت به   عن أن تقول كلام الله مخـــلوق
ماذا عليك وأهـل الدين يجمعهم   ماكان فيالفرع لولاالجهل والموق(١)

على أن الحنابلة لم يتخذوا موقف الرفض من تسلط المعتزلة فحسب بل تبنوا وجهة النظر المعارضة : كلام الله غير مخلوق أو كلام الله قديم، اذ أن موقفهم لاتفرضه خصومة المسيحية كما هو حال المعتزلة ، وانما تفرضه ملابسات أخرى ، فلقد كان الحنابلة ــ وهم فقهاء ومحدثون ــ أقرب الى العامة من المتكلمين بعامة والمعتزلة بخاصة ، اذ هم يعطـون العامة فى المساجد وليسوا مجرد مدرسة فكرية ، لقد كانوا يدركـون خطورة اعتناق العامة لعقيدة خلق القرآن ، ليس لان الادله العقلية أعسر من أن تهضمها عقول العامة فحسب ، وانما لان القول بأن القرآنمخلوق قد ارتبط فى وجدان العامة بسوء فهم على درجة كبيرة من الخطورة ★، فمن ناحية لقد كاد يلتبس عليهم لفظ الخلق بلفظ الاختلاق ، بل أن هذا المفهوم من معانى لفظ « الخلق » وليس مجرد تشابه لفظى ، فقد اشار القاضى عبد الجبار المعتزلى الى ذلك بقوله : فان قيل : اليس قوله تعالى: « وتخلقون افكا » أريديه كونه كذبا ، فما انكرتم : اليس من ان القرآن لا يوصف بذلك لما فيه من ايهام كونه كذبا ٠٠٠ اليس يقولون قصـــيدة مخلوقه مختلفة يعنى انها كذب ، وعلى هذا الوجه يقول القائل : خلقت

(١) تاريخ الطبرى ج ١١ ص ٤٦ وضحى الاسلام لأحمد أمين ج ٣ ص ١٨٦ الموق يعنى التعصب للرأى الى حد التشنج ٠

★ حين حاول أحدهم أقناع الامام أحمد بن حنبل أن لاحرج عليه أن قال بخلق القرآن ليخلص نفسه من الحبس والجلد أطلق عبـارته : بضلال العالم يضل خلق كثير ، ولا يتم ذلك عن شجاعة أدبيه اذ تمسك بالمبدأ والعقيد : فحسب وانما خشية أن يضل الناس اذا اعتنقوا القـــول بخلق القـــرآن ٠

حديثا واختلقته (١) ٠

هذا وقد منع الخليل بن أحمد وصف كلام الله بالمخلوق لان الكلام متى وصف بالخلق فالقصد به الكذب ، كذلك كلفت العامة تنشد فى الاسواق زمن المتوكل :

لا والذى رفع السماء بلا عمـــاد للنظر
ماقال قائل فى القـــرآن يخلقه الاكفر
لكن كلام الله منزل من عند خلاق البشر

فالخلق فى أفهام العامة معارض لكونه منزلا مرادف لكونه مختلقا الامر الذى لم يتبينه المعتزلة بعد أن حجبت السلطة ٠٠٠ فضـــلا عن التعصب للرأى أعمى بصيرتهم ، فجانبهم التوفيق اذ لم يستبدلوا بالخلق لفظا آخر مثل (محدث) يفيد نفس المعنى ولايؤدى الى هذا الالتباس ★ فضلا عن انه وارد فى القرآن ٠

التباس آخر لا يقل خطورة عن السابق فى أذهان العامة هو مايلزم عن تصور المخلوق حيا فلابد أن يموت ، اذ كل مخلوق فان ، وفضلا عن أنمجرد هذا التصور يثير قلق أىمسلم علىمصير الاسلام اذيموت القرآن، فانه معارض لنص الآية « انا نحن نزلنا الذكر وانا له لحافظون » ، وقد أشار القاضى عبد الجبار الى هذا الالتباس بقوله : فأما ما يتعلق به هؤلاء الجهال من أنه لو كان مخلوقا لمات ٠٠٠ على حد أن هذا القول منهم يدل

---

(١) القاضى عبد الجبار : المغنى فى أبواب التوحيد والعدل جـ ٧ ص٢١٦ ٢١٧

★ وقع فى نفس الالتباس جورجى زيدان اذ كتب أن المسلمون قد حمل الناس على القول بخلق القرآن أى أنه غير منزل ! تاريخ التعديل الاسلامى جـ ٣ ص ١٤١ ، وكذلك البيرنصرى اذ نسب الى المعتزلة الاعتقاد أن الاكلام من حيث ألفاظ من فعل النبى والمعنى من عند الله مستنجا ذلك الاستنتاج الخاطىء من قـول معمر : ان الله ليس بمتكلم على الحقيقة ، مع أن المعتزلة لا تفرق بين الكلام اللفظى والكلام النفسى ٠

على أنهم يعتقدون أن من قال فى القرآن بأنه مخلوق فقد وصــــفه بأنه شخص حى (١) فكيف السبيل الى اقناع العامة بانه مخلوق ولكنه يبقى ولا يفنى اذا كان المعتزلة أنفسهم قد اختلفوا فى هذا الصدد ؟ فذهب بعضهم الى أن كلام الله يبقى وكلام المخلوقين يفنى ، وذهب آخرون الى أنه يفنى ويخلق وقت تلاوته ★ أو أنه وجــد وقت ماخلقه الله (٢) ، وكيف يمكن تصور هذا النوع من الجدل الذى أثاره لفظ ــ «مخلوق» حول كتاب المسلمين المقدس ؟ مرة أخرى لقد خان المعتزلة التوفيق حين أصروا على هذا اللفظ ، لقد كان يمكنهم معارضة العقيدة المسيحية حول «ازلية الكلمة» دون اثارة ما إثاروه من فتنة ، لو أنهم التزموا بنص القرآن بانه « محدث » ، ولو أنهم لم يستعدوا الدولة ولم يعرضوا اماما كابن حنبل لمـا عرضوه وأصحابه من محنة ٠

ونظرا لمـا احتلته هذه المشكلة من أهمية كلامية ومن فتنة مذهبية فى تاريخ الفرق الاسلامية نورد بعض النصوص حول المناقشات التى كان يمتحن بها أحمد أبن أبى دؤاد وعمال المأمون الفقهاء والمحدثين وعلى رأسهم أحمد بن حنبل ٠

المثل الأول :

ابن أبى دؤاد : أليس لاشىء الا قديم أو حديث ٠
أبن حنبل : نعم
أبن أبى دؤاد : أو ليس القرآن شيئا
أبن حنبل : نعم
أبن أبى دؤاد : أو ليس لاقديم الا الله
أبن حنبل : نعم

(١) القاضى عبد الجبار المغنى ٠٠٠ جـ٧ ص١٢١
★ طالمـا أن القرآن متلو بالسنة مخلوقين محفوظ فى ذاكرة محلوقين فانين مسطور فى صحائف تغنى ٠
(٢) الاشعرى : مقالات الاسلاميين جـ ١ ص ٢٤٦ ــ ٢٤٧

أبن أبى دؤاد : والقرآن اذن حديثا
أبن حنبل : ليس أنا بمتكلم

المثل الثانى :

أبن حنبل : حكم كلام الله كحكم علمه ، فكما لايجـــوز أن يكون علمه محدثا ومخلوقا فكذلك لا يجوز أن يكون كلامه مخلوقا ومحدثا .
أبن أبى دؤاد : أليس قد كان الله يقدر على أن يبدل آية وينسخ آية بآية وان يذهب بهذا القرآن ويأتى بغيره وكل ذلك فى الكتاب مسطور.
أبن حنبل : نعم
أبن أبى دؤاد : فهل كان يجوز هذا فى العلم ؟ وهل كان جائزا أن يبدل علمه ويذهب به ويأتى بغيره .
أبن حنبل : لا

المثل الثالث :

اسحق بن ابراهيم : ما تقول فى القرآن
أبن البكاء : القرآن مجعلول لقول الله تعالى : « انا جعلناه قرآنا عربيا» والقرآن محدث لقوله « ما يأتيهم من ذكر من ربهم محدث »
اسحق : فالمجعول مخلوق
أبن البكاء : لا أقول مخلوق ولكن مجعول
اسحق : فالقرآن مخلوق
ابن البكاء : لا أقول مخلوق ولكن مجعول

وجدير بالذكر انه حين استشهد المعتزلة بآيات ورد فيها اللفـظ « جعل » بمعنى « خلق » مثل قوله تعالى « خلقكم من نفس واحـدة ثم جعل منها زوجها » (الزمر :) ، رد ابن حنبل واصحابه بآيات ذكر فيها اللفظ «جعل» بمالا يفيد معنى خلق مثل «فجعلهم كعصف مأكول» (الفيـل : ٥) .

المثل الرابع :

اسحق بن ابراهيم : ماتقول فى القرآن

بشر بن الوليد الكندى : القرآن كلام الله
اسحق : لم اسألك عن هذا ، أمخلوق هو ؟
بشر : الله خالق كل شيء

اسحق : ما القرآن شيء
بشر : هو شيء
اسحق : فمخلوق
بشر : ليس بخالق

اسحق : ليس اسألك عن هذا ، مخلوق هو ؟
بشر : يقر انه لا يستطيع أن يذهب فى الاجابة الى أكثر من ذلك ، ولكنه يعلم بأن الله لم يكن قبله شيء ولا يشبهه شيء من خلقه (١) ٠

من ذلك يتضح أن الحنابلة كانوا ينفرون من الكلام ولم يكونوا من أهله ، وانهم لا يريدون ان يتجاوزوا فى وصف القرآن الا ما ورد فى آياته من انه مجعلول محدث ولكنهم يستنكرون وصفه بأنه مخلوق ٠

ومن ناحية أخرى يغلب على المعتزلة فى هذا الصدد موقفهم أو مسلكهم لا مذهبهم أو معتقدهم ، ولم يشفع لهم لدى الناس حسن ظنهم بالله ، اذ وجب عليهم حين أحسنوا الظن أن يحسنوا العمل ، فلا يتورطون فيما تورطوا فيه من اضطهاد للحنابلة ٠

على أن ذلك كله لا يحول دون تقدير سمو فكرهم اذ قدموا مفهوما نقيا خالصا لتوحيد الله منزهين اياه تنزيها لم تبلغه فرقة من فرق المسلمين الا من أخذ عنهم كالشيعة لاسيما الزيدية ، انه فى مسار تاريخ

(١) ولتر باتون : أحمد بن حنبل والمحنة س ١١٤ ـ ١١٨ ، أحمد أمين : ضحى الاسلام جـ ٣ ص ١٧٣ ، ١٧٥ ، ١٧٩

فكرة الالوهية لدى البشرية منذ القبائل البدائية حتى الاديان السماوية لم يبلغ تصور الالوهية ما بلغ من نضج كما بلغ فى الاسلام : دين التوحيد الخالص ، ولم يبلغ هذا التصور ما بلغ من تعالى عن صـــفات المخلوقين بين فرق المسلمين جميعا كما هو الحال لدى المعتزلة : مذهب التنزيه الخالص ٠

والكمال لله وحده !

الاصل الثانى ـ العـــدل

الأصـــل الثاني : العــدل

الأحدية أهم وصف للذات الالهية والعدل أهم صفة للفعل الالهى، يتعلق التوحيد بالبحث فى الحقيقة الالهية من حيث هى ذات مطلقة ، بينما يتعلق العدل بالفعل الالهى من حيث صلته بالانسان ★ ، تلك الصلة التى يجب أن يسودها من جانب الله ــ وفقـــا لرأى المعتزلة ــ العدل المطلق ، فجميع ما يفعلة الله بغيره عدل (١١)٠

هناك صلة بين التوحيد والعدل ، لقد نزه المعتزلة الله فى أصل التوحيد عنعن صفات المخلوقين ، كذلك نزهوه فى أصـــل العدل عن الظلم ، فالله فى أصل التوحيد منفرد بذاتيته التي لا يشبهها أحد ، وهو فى أصل العدل منفرد بخيريته فلا يصدر عنه الشر ، لقد أراد المعتزلة فى أصل التوحيد تنقية تصورنا عن الله من كل تشبيه،وأرادوا فىأصل العدل استبعاد كل التصورات التى تتنافى مع عدله اذ يتمسكون فى ثبات واصرار بفكرة الله المعنى بالعالم ٠

ولكن لماذا اختار المعتزلة من بين جميع صفات الفعل الالهى صـفة العدل ليجعلوها الاصل الثانى بل أهم أصولهم ، الجواب: لان العدلهو رأس الفضائل التى تحكم المتعدية الى الغير لاسيما فى علاقة ربـبمربوبين أو حاكم بمحكومين ، ومن ثم ففى مجال علاقة الله بالانسان العــــدل هو أسمى الفضائل بل أهم صفات الفعل الالهى ٠

★يتصل أصل التوحيد بمبحث الوجود بينما يندرج أصل العدل تحت ميتافيزيقا الأخلاق ، أو الأسس ــ الميتافيزيقية للأخلاق ، أو الاصـــول العقائدية التى تقوم عليها الأخلاق .

(١) القاضى عبد الجبار : المغنى فى أبواب التوحيد والعدل جـ٦ ص ٤٩

وتكاد تندرج معظم نظريات المعتزلة التى تفسر صلة الله بالانسان أو بالاحرى مفهوم العناية تحت أصل العدل ، بل ان الاصول الثلاثة الباقية متفرعة عن العدل داخله تحته ، ومن ثم يحب المعتزلة أن يلقبوا بالفرقة العدلية ٠

يعرف المعتزلة العدل بأنه ما يقتضيه العقل من الحكمة أو صدور الفعل على وجه الصواب والمصلحة (١) ، وهذا يعنى أن تكون جميع الأفعال الصادرة عن الله والمتعلقة بالانسان المكلف بمقتضى الحكمة وعلى وجه المصلحة ٠ ولكن العدل بالمفهوم المعتزلى لا يكفى التعريف لبيانه ، انه يتضمن معظم مذهبهم الكلامى وينطوى على عدة نظريات ٠

١ ـ نفى صدور القبح عن الله :

سبقت الاشارة الى أن نظريات المتكلمين نشأت للرد على أصحاب الديانات الاخرى ، واذا كان تنزيه المعتزلة لله فى أصل التوحيد ردا على اليهود والنصارى ، فان تصور المعتزلة للفعل الالهى فى أصل العدل انما جاء فى معظمه للرد على الثنوية ، أولئك الذين نسبوا ما وجدوا من شر فى العالم الى اله آخر غير اله الخير أو النور ، لانه لايصح أن يصدر الشر عن اله خير حكيم ، كيف يمكن تفسير الشر★فى العالم دون مساس بوحدانية الله من جهة وحكمته وعدله من جهة أخرى ؟ انه لا سبيل الى انكار أن فى العالم شرا ، يقول الخياط : حقيقة ان الله هو الممرض المسقم لمن أمرضه ، وأن أحدا لم يمرض نفسه ولم يسقمها ، وهو المصيب للنبات والزرع من قحط وجدب ، ثم يرد الخياط المعتزلى فى تفسير ذلك : ولكن ذلك كله لا يعد من قبله شرا أو فسادا ، فليس

(١) الشهرستانى : الملل والنحل جـ ١ ص ٥٢ .

★ يستخدم المعتزلة لفظى الحسن والقبح بدلا من الخير والشر لان الفعل قد يبدو شرا كالمرض أو الموت ولا يكون قبيحا كما قد يبدو خيرا كالنعم والملذات ولا تكون حسنة ٠

كل ما تكرهه النفس قبيحا ٠ وأنما القبيح ما كان ضررا خالصا أو عبثا محضا وذلك كله من الله محال (١) ٠

يفرق المعتزلة بين الحسن والقبح من جهـــة والنفع والضرر من جهة أخرى ، فليس كل ما هو نافع حسنا ولا كل ضرر قبيحـا ، فقـد يحسن ما هو ضار أو مؤلم كما قد يقبح ما هو نافع أو لاذ ، أنه ليس كل ما ينفر منه الطبع أو تكرهه النفس يعد قبيحا كما هو الحال فى الحجامة ★ والفصد ، بل وجب أن يطلب الانسان الالم ان كان النفع اللازم منه أكبر من ضرره ، كما يجب على الوالد الشفيق أن يحسن تأديب ابنه بقطعه عما ينتهى وحرمانه عما يهواه ، كذلك لا تقبح الآلاموالكوارث متى كانت امتحانا للانسان يستحق الثواب عندما بالصبر كما يستحقه بالشكر ، ولو كان الانسان فى نعيم ولذة دائمين لبغى فى الارض وتجبر « واذا أنعمنا على الانسان أعرض ونأى بجانبه (الاسراء آية ٨٣) ، « ولو بسط الله الرزق لعباده لبغوا فى الارض ولكن ينزل بقدر ما يشاء انه بعباده خبير بصير » (الشورى آية ٢٧) ، فدل على أنه سبحانه ينزل من الرزق بقدر يعدلون عن البغى عنده ، ودل بقوله انه بعباده خبير بصير على أنه عالم بقدر الرزق الذى عنده يصـلحون وذلك من محكـم تدبيره (٢) ، انه مادام الانسان لايصلح ان بسط له فى الرزق فان الآلام الواقعة من قبله تعالى تخرج عن أن تكون ظلما أو عبثا أو فسادا ، على أن ذلك لا يعنى أن الآلام موصلة الانسان بالضرورة الى صلاحه لان فى ذلك اكراها له والغاء لحريته ، وكما أنه ليس كل ضرر موجبا لصلاحه كذلك ليس كل نعيم موجبا لبغيه ، وانما النعم والنقم كلها مصالح تدعو الانسان الى التذكرة والاعتبار ولكنها لا تضطره الى صلاح أو فساد ٠

(١) الخيلط وتحقيق نيبرج : الانتصار والرد على أبن الراوندى الملحدس٨٠

(٢) القاضى عبدالجبار : المغنى — جـ١٣ اللطف ص١٩٣

★ طريقة فى العلاج قديمة تقوم على امتصاص الد) الفاسدة بآلة تسمى الحجم ، وأما الفصد فيتم اخراج الدم من الوريد بطريق الشق ٠

واذا كانت الكوارث ابتلاء للانسان ، فانه يستحيل أن ينزل الله بعبد كارثة يختار عندها الكفر والفساد ، وكان بغيرها مؤمنا صالحا ، ان ذلك لا يكون الا عن ضعف منه ، لقد كان يعبد الله على حرف ان أصابه خير اطمأن به وان أصابته فتنة انقلب على وجهه ، مثله مثل من يناصر الجيش على طرف ان أحس بالنصر كر ، وان اقتربت الهزيمة فر وانقلب على حليفه ، فهل يستحق هذا اسم الحليف أو الصديق ؟ كذلك من يكفر أو ينحرف عند المحنة لا يستحق صفة الايمان أو الصلاح ، والانسان يمتحن بالنعم والنقم معا ٠ وليس عليه ان يكون مؤمنا صالحا أصابه الخير أم الضر ، فلا تفتنه النعم ولا يجزع عند البلاء « فاذا مس الانسان ضر دعانا ثم اذا خولناه نعمة منا قال انما أوتيته على علم بل هي فتنة » (الزمر ٤٩) ، فدل بذلك على أنه ما أصاب الانسان من ضر أو نعمة انما فتنة له ★ ٠

★ لم يجد هذا التصور اعتراضا من مفهوم المعتزلة ، بل أن طائفة كالصوفية تتعارض مع المعتزلة منهجا ومسلكا موافقتهم فى هذا الاتجاه : أن الانسان ممتحن بالنعم والنعم معا ، كذلك يضرب الله للناس الامثال الدالة على بغى لانسان اذا انعم الله عليه فى سورة الكهف : واضرب لهم مثلا رجلين جعلنا لاحدهما جنتن من اعتساب وحفقناهما بنخل وجعلنا بينهما زرعا ٠٠٠ قال ما أظن أن تبيد هذه أبدا وما أظن الساعة قائمة ولئن رددت الى ربى لاجدن خيرا منها منقلبا ٠٠٠ واحيط بثمرة فأصبح يقلب كفيه على ماانفق فيها وهي خاوية على عروشها ويقول ياليتنى لم اشرك بربى احدا ولم تكن له فئة ينصرونه من دون الله وما كان منتصرا ، هنالك الولاية لله الحق هو خير ثوابا وخير عقبا ، وأضرب لهم مثل الحياة الدنيا كماء انزلناه من السماء فاختلط به نبات الارض فاصبح هشيما تذوره الرياح وكان الله على كل شئ مقتدرا ، المال والبنون زينة الحياة الدنيا والباقيات الصالحات خير عند ربك ثوابا وخيرا أملا ، كذلك فى سورة القلم يضرب الله مثلا بشيخ كانت له حديقة يتصدق منها فلما مات قال بنوه نحن أحق بها لكثره عيالنا فحرموا المساكين ، فأحاطت بهم النار وهم نائمون حتى أسودت فأصبحت كالصريم أى المحروق ثم تنادوا
=

وإذا كانت الدنيا دار تكليف يمتحن فيها الانسان بالنعم والنقم معا ، فهل ترك الله الانسان دون هداية منه وارشاد ؟ لا ، فالله لم يدع الانسان المكلف دون هداية منه فى غير الجاء : أى دون أن يكرهه على الهداية أو الايمان ، وتلك نظريتهم فى اللطف .

ب ـ اللطف الإلهى :

المقصود باللطف كل ما يوصل الانسان الى الطاعة ويبعده عن المعصية ، ولما كان الله عادلا فى حكمه ممرءوفا بخلقه ناظرا لعباده ، لا يرضى لعبادة الكفر ، ولا يريد ظلما للعالمين فهو لم يدخر عنهم شيئا مما يعلم أنه اذا فعله بهم أتوا الطاعة والصلاح (١) ، ولكن قد يعترض على ذلك بأن الله قد خلق فى الانسان الشهوة ، وهى الباعثة على كل الشرور والمعاصى ، فكيف يتفق ذلك مع عدله ؟ انه اذا زالت الشهوة زال التكليف اذا لم يحصل ما يقوم مقامها ، وقد كان الاعتراض يصح لو كانت الشهوة ملجئة الانسان الى الرذيلة ، أما وأن وجودها لازم

فى الصباح أن يغدوا الى حديقتهم ليجنوا ثمارها سرا حتى لا يشعر بهم مسكين ، فكان لابد أن يذكرهم الله ، فقد ادركوا أن الله قد حرمهم من ثمارها اذ منعوا حق الفقراء واقبلوا على بعضهم يتلاومون ، وكذلك قصة قارون . كلها أمثلة تدل على أن الانسان لا يتعظ الا بالبلاء والامتحان وأن النعمة الدائمة تغرية بالبغى والطغيان ، فما يصفه الناس بأنه شر يصفه المعتزلة بأنه فتنه وابتلاء .

وهذا التفسير أقرب الى التصور الاسلامى من تفسير ابن سينا للشر انه شر جزئى من أجل خير كلى كالنار لها منافع لاغنى عنها وان كانت تحرق اذ يمكن الرد على ذلك بانه كان يمكن ايصال المنافع الى الانســـان دون شرور ، أما تفسير المعتزلة فقد راعوا فيه معينيين : أن الدنيا دار تكليف أن الانسان حر مختـــار ومن ثم لابد من وجود طريقين : طريق الخير وطريق الشر ليختار بينهما .

(١) الشهرستانى : الملل والنحل جـ ١ ص ١٠٧

قويت الشهوة وقوى معها الامتناع ، فنحن نجل عفة الشاب عن الشيخ، ذلك أن قوة الامتناع مع شدة الاغراء ارتفاع الدرجات وعلو الهمة (١)

ولا يقال كذلك ان الله أغرى الانسان بالشيطان ، لانه ليس له على الانسان من سلطان ، « وما كان لى عليكم من سلطان الا أن دعوتكم فاستجبتم لى فلا تلوموني ولوموا أنفسكم » (ابراهيم آية ٢٢) ، وقد سئل أبو على الجبائى عن وجه الحكمة فى اماته الرسل وابقاء ابليس فقال : آن الذى لا يستغنى عنه هو الله وحده ، وأما الانبياء فقد يغنى الله عنهم بالطافه ، وأما ابليس فلو علم فى اماتته مصلحة لفعل ، ولو علم فى بقائه مفسدة لما بقى ولكن كان يفسد مع موته من فسد فى حياته (٢).

والعقل أول مقتضيات التكليف وأهم مظاهر اللطف ، انه اذا فقد الانسان العقل فقد زال عنه التكليف ، كما هو حال المجنون ، واذ أودع الله فى الانسان الشهوة فقد أكمله بالعقل ، ولذا فانه يجب على الانسان النظر العقلى المؤدى الى معرفة تجنبه الشرور والمعاصى ، والمعرفة هى الشرط الاول لاتيان العمل الصالح · لان الانسان اذا علم بعقله أن له فى الفعل منفعة كان ذلك داعيا له الى فعله ، كما أنه اذا علم أن فى الفعل ضررا كان ذلك صارفا له عن فعله ويرى المعتزلة أنه يقبح من الانسان الاعتقاد السابق على التفكير والبحث ، ان مثل هذا الاعتقاد لا يكون الا ظنا ولا يكون الظن فى الاعلب الا جهلا (٣) ، ولا يعترض لارتباطها بالتكليف ومن ثم استحقاق الثواب ، لذا يعظم الأجر اذا على ذلك باختلاف أحكام الناس وفقا لتفاوت عقولهم ، لانه يمكن التوصل الى الاوليات العقلية ــ حتى فى المسائل العملية ، كالقول ان الظلم شر دون استدلال ، اذ لا يلزم للكلف معرفة الاحكام الشرعية أو العقلية

(١) القاضى عبد الجبار : المغنى جـ ١٣ ص ٩٨.
(٢) ابن المرتضى : المنيه والامل ص ١٨
(٣) القاضى عبد الجبار : المغنى ·· جـ ١٢ (النظر والمعارف) ص٢٣٢

تفصيلا ، انما يلزم ذلك العلماء وأهل النظر ، وانما يجب عليه معرفة خصائصها ومفارقتها لغيرها وذلك ممكن بقدر العقل الذى يستوى فيه العقلاء ·

على أن ذلك لا يعنى أن المعتزلة يتنبون نظرية سقراط فى الفضيلة ـ الفضلية علم والرذيلة جهل ـ أو أن المعرفة كافية لممارسة الفضيلة ، وانما العلم عندهم من جملة الدواعى التى ترجع لدى الانسان ما يختاره، وانما تقع الافعال كلها من جهة القادر على طريقة الاختيار من العقلاء لا يلجئهم الى أدائها علم أو خوف (١)·

والله ارادة منه لهداية الانسان لم يكلمه بالعقل الذى بالعقل الذى يميز بين خير الافعال وشرها فحسب ، وانما أنزل له الشرائع كى يختار الايمان وصالح الاعمال ، ولم تنزل الشرائع لمجرد نيل المثوبة بطاعة الله ، وانما لانها تؤدى الى الفعل الحسن ، ولذا فقد وجب أن يبين الله الحكمة من الشرائع ، كما يبين أن الصلاة واجبة لانها تنهى عن الفحشاء والمنكر ، على أن ذلك لا يعنى أن للصلاة واجبة لمجرد انها تنهى عن قبيح دون أداء الصلاة لان فى تركها مفسدة من حيث هو ترك لمصلحة ، كذلك لايقال ان المكلف قد يؤدى الفريضة ولا يمتنع عن الفساد، لان الداعى لم التكليف هو الداعى الى اللطف ، ولا يحصل اللطف الا بارتفاع الفساد ومن لم تنهه صلاته عن الفحشاء لم يزدد من الله الا بعدا (٢)·

وفى الكتاب الكريم الى جانب الفرائض أخبار عما لحق الأنبياء مع أقوامهم ، وذلك من الله لطف ، حيث الاتعاظ والاعتبار والاقتراب من الطاقات والابتعاد عن المعاصى ، فالله قد بعث الانبياء لطفا لا ن المؤمنين ماكانوا بغير بعثتهم يؤمنون ★،غير أن بعث الرسل لا يلجىء الانسان

---

(١) المرجع السابق ص ٢٥٣ ـ ٣٠٥
(٢) القاضى عبد الجبار : المغنى جـ ١١ اللطف ص ١٦٨ ـ ١٧
★ « لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل » النساء : ١٦٥

الى الايمان ، لان كل الدواعى والالطاف انما تقف عند حد حرية الاختبار، فالله لم يدخر عن عباده من الالطاف التى بها يعدلون عن طريق البغى شيئا من غير الجاء والا لارتفع التكليف ولما كان هناك مبرر لحساب (١)٠

جـ ـ أفعال الله تهدف الى غايات محمودة :

انه وان خرجت بعض أفعال الله ـ كما تبدو لنا فى الظاهر ـ عن حد النظام الى الاختلال ، وعن كونها محكمة ، فان هذا لا يعنى خروجها عن كونها حكمة ، تماما كما تهدم البناء البديع لمنع ضرر أو لتحقيق نفع عام (٢) ، فكل شىء بمقتضى حكمة الله يدل على أحـــكام التـــدبير والنظام ، وكل ما فى الكون لابد أن يكون موصلا الى الغايات المحمودة والمطالب النافعة (٣) « انا كل شىء خلقناه بقدر » (القمر:٤٩) «أفحسبتم أنما خلقناكم عبثا » (المؤمنون :١١٥) ٠

واذا كان كل ما فى الكون يدل على أحكام التدبير والنظام وموصلا الى الغايات المحمودة والمطالب النافعة فانه كان لابد أن يوجد ذلك الكائن العاقل الذى يدرك سر الوجود ، ويستنبط تلك الغايات ، ومن أجل ذلك خلق الانسان ، من أجل أن يناديه الله أن تنظر فى ملكوت الســـموات والارض ، وأن يفكر ويتدبر ، ثم أن يؤمن ويعتبر ، ولو كان العالم كله مخلوقات غير عاقلة لمـا استحق أن يوجد الى أن يوجد ذلك الكائن العاقل الذى يدرك قيمة الخلق ، وليس ذلك ممن خلق وليكون عبرة له ودليلا، على أنه من الخطأ أن يظن الانسان أن كل شىء فى العالم من أجـل نفعه المادى ، أو ان يعترض على حكمة الله بخلقة الحيوانات المؤذية ، انـنـا اذا شاهدناها كنا الى الاحتراز من عذاب الله المشتمل على ماهو أضر من

(١) القاضى عبد الجبار : المغنى جـ ١ ص ٩٧ ـ ١٠١
(٢) القاضى عبد الجبار وجمع ابن متوية وتحقيق عمر عزمى : المجموع من المحيط بالتكليف ص ١٢١
(٣) الشهر ستانى : الملل والنحل جـ ١ ص ٥٥

هذه الحيوانات أقرب ، وكيف كان يخوفنا الله بما لديه من عذاب للأشرار اذا لم نشاهد مثل هذا العذاب فيما بيننا فنتعظ ونزدجر عما توعدنا به كل الازدجار ، فليس المقصود حسب مقتضى حكمه الله بصلاح الانسان نفعه فى دنياه ، اذ ليس الاصلح هو الالذ وانما ما هو أجود فى العاجلة وأصوب لاجل الآجلة (١)، ان هذا العالم خير عالم ممكن بمقتضى عدل الله ، وكل ماينال العبد فى الحال والمال من السراء والضراء والغنى والفقر والمرض والصحة والحياة والموت فهو صلاح له ، فالله تعالى أحسن نظرا لعبادة من أنفسهم ٠

هذه نظرية المعتزلة فى وجوب فعل الصلاح والاصلح على الله ، وبصرف النظر عن اعتراض المعترضين على فكرة وجوب شىء على الله ★ فانها تكمل نظرية اللطف الالهى لتكونا معا أوج ما وصل اليه الفكـــر الاسلامى فى العناية الالهية ٠

يعد تقرير حرية ارادة الانســـان من أهم ما عرف عن المعتزلة ، وليس بين فرق المسلمين من أقر هذه الحرية على نحو من الصراحة والوضوح كما فعل المعتزلة ، بل ان الفرق التى شاركتهم فى هذا القول كالزيدية انما تأثرت بهم ، ومن ناحية أخرى أثار هذا القول عليهم حملة عنيفة من جانب خصومهم بدعوى أن فى ذلك انتقاصا لمشيئة الله المطلقة ٠

---

(١) القاضى عبد الجبار وتحقيق عبد الكريم عثمان : شرح الاصـــول الخمسة س ٥٠٧ ، والشهر ستانى : نهاية الاقدام ص ٥٠٤

★ استند المعتزلة فى فكرة وجوب شىء على الله التى عارضها الاشاهرة وغيرهم باعتبار أن شيئا ما لايجب على الله وأن ذلك لا يصح فى حقـه الى قول الله : (وكان حقا علينا نصر المؤمنين) بينما أطلق الاشاعرة المشيئة الالهية بموجب قوله الله (لا يسال عما يفعل وهم يســـألون) وقد سال الزيدية الى اعتباره خلافا لفظا والى تعديله الى : يجب من الله بدلا من يجب على الله أى أن الوجوب بمقضى حكمته وعدله ٠

د ـ حرية ارادة الانسان :

يقول القاضى عبد الجبار المعتزلى : اتفق أهل العدل على أن أفعال العباد من تصرفهم وقيامهم وقعودهم حادثة عن جهتهم ، وأن الله عز وجل أقدرهم على ذلك ولا فاعل لها ولا محدث سواهم ، وأن من قال بان الله سبحانه خالقها ومحدثها فقد عظم خطؤه (١) ٠

وحرية ارادة الانسان متفرعة عن تصورهم للعدل الالهى ، اذ كيف يكلف الانسان ويسأل ويحاسب ان كان مجبرا؟ ان ذلك يتنافى مع عدله، كذلك تمسك المعتزلة بحرية ارادة الانسان حتى لا ينسب الشر الخلقى الناتج عن علاقة الانسان كالظلم الى الله ٠

والانسان عندهم مسئول عن الحركات الارادية فقط ، وقد حصروها السكنات والحركات والاعتمادات النظر والعلم ، أما غير ذلك كبدء جودنا أو أمراضنا أو نهايتنا أو صلة حواسنا بالمدركات من مرئيات ومسموعات وطعوم وروائح فهى اضطرارية بفعل الله وايجاب خلقه للاشياء أو ماطبعها الله عليه ٠

وقد استدل المعتزلة على تقرير حرية ارادة الانسان بأدلة عقلية وأخرى سمعية ٠

أما الادلة العقلية : فانها تقوم على ما يلزم من انكار هذه الحرية من تعارض مع العدل الالهى ، اذ لو كان الظلم والفساد من قضاء ألله لاتصف الله بذلك ، ولايصدر الشر أو القبح الا عن سفه أو جهل، وذلك جائز على الله ، ولو كان الانسان مجبرا الزم أن يكون الكافر والفاسق مطيعين لله ، ولا ستوى الكفر مع الايمان والصلاح مع الفساد، وللزم أن يكون الانبياء مخالفين لمراد الله لانهم ينهون عما قدر الله أن يكون ، ولو كان الانسان مجرا لما كان هناه وجه لنزول الشرائع وبعثة الانبياء اذ الكفر واقع لا محالة ، والايمان حاصل من المؤمنين

---

(١) القاضى عبد الجبار : المغنى ٠٠ جـ ٦ الارادة س ٤١

بعثت الانبياء أم لم تبعث ، نزلت الشائع أم لم تنزل ، ولو كان الكافر مجبرا على كفره لكان أمره بالايمان تكليفا له بما لا يطاق (١)٠

وااقع أن حرية الارادة تشكل ركنا هاما فى نظريات المعتزلة ، لان القول بالجبر يهدم أصولا أربعة من أصولهم الخمسة ، اذ أن ارادة الله للشرك والفســاد لا تتفق مع عدله ، وكيف يتســق الجبر مع تكليف الانسان ثم حسابه ونفاذ وعد الله ووعيــده ، لو كان القبح مرادا لله لاستوت منزلة الايمان مع الكفر الفسق ، كما كمان يتساوى المنكر مع المعروف فلا أمر ولانهى ٠

أما الادلة السمعية فقد استندوا الى آيات كثيرة : « فمن شــــاء فليمؤمن ومن شاء فليكفر » (الكهف:٢٩) « اعملوا ماشئتم» (فصلت:٤٠) هذه أمثلة لآيات تقرر حرية الارادة صراحة ، وهناك أمثلة أخرى لآيات فيها ذم الكفر والمعاصى ومدح الايمان الصالح والعمل الصالح « ومن كفر بعد ذلك فاؤلئك هم الفاســـــقون ٠٠ (النور:٥٥) ، « فأما الذين أسودت جوهم أكفرتم بعد ايمانكم » (آل عمران:١٠٦)، ان الذين آمنوا وعملوا الصالحات انا لا نضيع أجر من أحسن عملا » (الكهف :٣٠) ، وآيات أخرى تشير الى طلب العفو الذى يتضمن مســئولية واعترافه بذنبه » «ربنا فاغفر لنا ذنوبنا وكفر عنا سيئاتنا» (آل عمران:١٩٣) ، وتشير قصص القرآن الى عقاب الله للامم السابقة على شركهم ومعاصيهم » وتلك القرى أهلكناهم لمـا ظلموا » (الكهف:٥٩) ، وهناك آيات تدل على الحساب فى الآخرة وفقا للعمل : « انما توفون أجورهم يوم القيامة » (آل عمران ١٥٨) ، وآيات تشير الى حسرة الكفار والفاسقين على أعمالهم : « ربنا أخرجنا نعمل صالحا » (فاطر : ٣٧) ٠

ويؤول المعتزلة الآيات التى يفيد ظاهرها الجبر : « ومن يرد الله فتنته فلن تملك له من الله شيئا ، أولئك الذين لم يرد الله أن يطهر

---

(١) القاضى عبد الجبار : المغنى فى أبواب التوحيد والعدل جـ٦ ص٣٤١ـ ٣٤٩ ـ

قلوبهم » (المائدة:٤١) ، فالله لا يريد لاحد لاحد الغوايه ، ولكن لاعذرله بعد أن أن أنذاره الرسول فعاند واستكبر ، فكان أن تركه اله يضل اذ حرمه من الطاقة ، والفتنة غير مرادة لله ولا هى علة الغواية والضلال ، ولكنها نتيجة الاصرار على الضلال ، فالله لا يريد لعباده الاضلال ولكنه يترك الضالين دون هداية لعلمه بعدم جـدوى اللطف معهم ، فان وردت آيات « وما يضل به الا الفاسقين » (البقرة:٢٦) ، ويضـــل الله الظالمين » (ابراهيم : ٢٧) « كذلك يضل الله الكافرين » (غافر : ٧٤) فهذا يعنى لانهم فاسقون ظالمون كافرون فقد أضلهم الله أى تركهم يضلون ، فالفسق والظالم والكفر عله اضلالهم أى حرمانهم من الطـافه ★، كذلك يؤول المعتزلة ألفاظ : الختم ـ الوقر ـ الاكنة ـ فى لآيات : « ختم الله على سمعهم وعلى أبصارهم غشاوة » (البقرة :٧) «انا جعلنا على قلوبهم أكنـة أن يفقهوه وفى آذانهم وقرا » (الكهف:٥٧)، فذلك كله نتيجة قســـوة قلوبهم واعراضهم عن سماع هداية الله بذلك فعميت بذلك بصائرهم كأن على القلوب أكملها أو على الآذان وقرا أو على الابصار غشاوة ٠

وقد أقتضى دفاعهم عن حرية الارادة تحليلا لمفهومها وصيلتها بكل من الاستطاعة والفعل ، فالارادة عندهم سابقة على الفعل المراد ، حيث يريد الانسان فى الوقت الاول ويفعل فى الوقت الثانى ، كما أن الافعال الارادية تقتضى الدواعى والصوارف ثم يكون الترجيح ويتبعه العزم فاذا عزم فقد يزمع وقد يقلع فهو لازال حرا طالما أن العزم يسبق الفعل بوقت ، تلك هى الارادة التى لا توجب مرادها ، فالانسان يريد أن يفعل ويقصد الى أن يفعل وارادته لان بفعل لا تكون مع مراده وانما لابد أن تكون متقدمة على المراد (١) ، أما الحظه الاخيرة من العزم حيث تخرج

★ ومن ثم لم ترد آيات بان الله يضل الناس أو يضل المؤمنين ولكن يضل الفاسقين أو الظالمين أو الكافرين ، بل أنه حتى بالنسبة لفرعون : اذهبا الى فرعون أنه طغى فقولا له قولا لينا لعله يتذكر أو يخشى) ٠

(١) لاشعرى : مقالات الاسلاميين جـ١ ص ٢٩٠ ـ ١٩٧

الارادة الى حين التنفيذ فهى الموجبة لمرادها فلا فصل ، كرجل أرسل نفسه من شاهق فى الهواء لايقال له انه يقدر على السقوط أو الكف عنه .

ولا تكون الارادة عندهم مصاحبة للفعل المراد الا فى الافعال الاضطرارية . ومن ثم تنتفى فيها الحرية ، أما الافعال الارادية فان تسبق المراد بوقت وقد تسبقه بوقتين لان المرء قد يحجم عن التنفيذ ويختار طريقا آخر .

وقد جعل المعتزلة حرية الارادة شاملة لكثير من مظاهر حياة الانسان ، فاذا كان الرزق من خلق الله فالله لايرزق الحرام ولا يملك الحرام ، فاذا اغتصب امرؤ مال يتيم فقد أكل مارزق الله غيره ولم يرزقه اياه ، فالله يرزق الحلال أما الحرام فيكسبه العاصى بنفسه ، ولا يقال لقاطع الطريق انه يقطعه بمشيئة الله ، كذلك لا يقال ان الله هو مسعر السلع ، وانما للسعر فعل الانسان نتيجه اتفاق بين البائع والمشترى ، وذلك حتى لا يخيس التجار السلع عن الناس لزيادة السعر وينسون الغلاء الى الله والله خلق العنب ولكن الانسان هو الذى صنع الخمر (١) .

وبمقتضى العدل الالهى غيب الله عن الانسان معرفة أجله ، حتى لا يكون فى العلم اغراء بالقبيح والمعاصى انه ان علم أن فى العمر بقية لدعاء الى ارتكاب الآثام وأكل الحرام على أمل أن يتوب قبل أن يموت .

هـ ـ الحسن والقبح العقليان

اذا كان العدل الالهى يقتضى أن تهدف أفعال الله كلها الى ماهو حسن ، فان الحكم على الفعل أنه حسن أو قبح انما الى وجوه عائدة الى

---

(١) المرجع السابق جـ ١ ص ٢٩٦

(٢) جولدتسيهر وترجمة عبدالحليم النجار: مذاهب التفسير الاسلامى ص١٩٢

الفعل ، وليس لمجرد أمر الله به أو نهيه عنه ، فالله أمر بالصدق لانه حسن ونهى عن الكذب لانه قبيح فالافعال انما توصف بالحسن أو القبح لصفات تخصها ، فالظلم قبيح لانه ينطوى على ضرر لانفع فيه أو لانه يوقع بالغير ضررا لا يستحقه ، وقد يحسن الكلام لان فيه نفعا أو دفع ضررا أو اذا كان صدقا أو أمرا بمعروف أو نهيا عن منكرا أو كـــونه مصلحة أ تكليف مايطلق ، فاذا أمر الله بالصدق فهذا يدل على أن ما أمر به صلاح كما أنه اذا نهى عن الكذب فان نهيه يدل على أن ما نهى عنه فساد ، فالامر والنهى دلالتان على حال الفعلين لا أنهما يوجبان حسن أحدهما وقبح الآخر (١) ٠

والعقل كاشف عن وجوه الحسن أو القبح في كل فعل بعينه،و من ثم ينبغى النظر الى الفعل نحو كونه مفسدة أو جهلا أو عبثا أو حصول ضرر يوفى على النفع أو ألم غير مستحق علم أنه من المقبحات العقلية واستحقاق فاعلة الدم عليه ، ومتى علم فى الفعل انتفاء وجوه القبــح عنه أو حصول نفع يوفى على الضرر أو دفع ضرر أو رد حقوق أو كونه مصلحة علم حسنه ٠

ومعرفة حسن الافعال أو قبحها جملة كمعرفة حسن الصدق وقبح الكذب انما يعلم ببداهة العقول ، أما استنباط وجوه الحسن أو القبــح فى فعل معين فذلك يحتاج الى تفكير واســـتدلال ، ومن ثم لا تختلف العقول فى التمييز بين حسن الافعال وقبحها على وجه الجملة كمعرفة قبح الظلم ولكنها تختلف فى الحكم على الافعال تفصيلا ، فيستحسن الخوارج قتل مخالفيهم بينما يستقبح ذلك معظم فرق المسلمين (٢)٠

ومعرفة ما عليه الافعال من حسن أو قبح شرط العمل ، انه اذا

---

(١) القاضى عبدالجبار وتحقيق عبدالكريم عثمان شرح الاصول الخمسة ص ٢٠٣

(٢) القاضى عبدالجبار : المغنى جـ ٦ ص ٢٠

علم الانسان حسن فعل كان ذلك من الدواعى له على فعله ، كما أنه أن علم قبح فعل كان ذلك صارفا له عن فعله ٠

ولكن اذا كانت الافعال تحسن أو تقبح لذاتها أو لصفات تخصها، فهل هذا يعنى أن الاحكام الخلقية مطلقة ، فلا يكون الصدق الا حسنا ولايكون الكذب الا قبيحا ؟ ليست العقليات ★ أحكاما مطلقة ، ذلك أنه ما من شىء من الافعال يمكن أن يستمر على حال واحدة فى جميع اوقائع والاحوال ، ومن ثم فقد يحسن كذب بعينه كما قد يقبح صدق بعينه ، فقد يتغاير السبب فيكون فعلان متماثلان عن سببين متغايرين فيقتضى ذلك تغاير الفعلين ، فالقتل ظلما لا يماثل القتل حدا وقصاصا، وقد يتغاير الفعل لتغاير الوقتين فيحسن ما كان قبيحا أو يقبح ما كان حسنا ، كذلك قد يختلف الفعل لتغاير القدرتين أو لتغاير القادرين ، فحقوق العباد تجب فيها الرد والعطية ولكنها لا تجب على المفلس فى وقت ما ، ومن ثم فانه يجب تقدير اختلاف المحل والوقت والعلة والقدرة فى الحكم على الفعل ، لانه اذا اختلفت الفعل الواحد فى وجه من الوجوه فقد أصبح غير الفعل (١) ، والعقل وحده هو الذى يكشف عن وجوه الحسن والقبح فى كل فعل معين ٠

ويرتبط الحسن والقبح العقليان بمفهوم العدل الالهى ، ذلك أن الله عالم بقبح القبيح وعالم بكونه غنيا عنه ، وكل من كان كذلك أمتنع أن يكون فاعلا للقبيح ، فقضية المعتزلة مبنية على ثلاث مقدمات :

١ ــ انقا تقبح لوجوه عائده اليها ٠

٢ ــ أنه تعالى منزه عن جميع الحاجات ٠

٣ ــ أنه تعالى عالم بجميع المعلومات ٠

★ سمى المعتزلة الافعال الخلقية بالعقليات لانها عندهم تعرف بالعقل حتى قبل نزول الشرائع بينما الاحكام الشرعية تعرف بالنقل أو السمع ٠

(١) القاضى عبد الجبار : الغنى ٠٠ ج١٦ الشرعيات ص ٥٧

فاذا ثبتت هذه المقدمات الثلاثة فانه يستحيل أن يفعل القبيح (١)

فالعدل الالهى بالمفهوم المعتزلى يستند الى أن الحكم على الفعل بالحسن أو القبح انما يرجع لصفات ذئية فيه ، وترتبط نظريتهم فى الحسن والقبح بنظريتهم الاخلاقية ، فاذا كان الفعل لا يحسن أو يقبح للامر أو النهى أو للمدح أو الذم ، وانما ذلك كله يستتبعه ولا يتقدم عليه ، فانه ينبغى أن يأتى الانسان الفعل لحسنه لا للمدح المترتب عليه أو للثواب المتوقع له وعليه أن ينصرف عن الفعل القبيح لا لانه مذموم أو معاقب عليه ، يقول أبو على الجبائى : وجدت الرجل فى الشاهد قد يرشد الضال لحسنه ولنفع الغير أو دفع الضرر حسبة من غير أن يكون له فيه نفع ولا ضرر ٠٠٠ انه لا ينظر ولا يرجو على الارشاد شكورا ، وقد يفعل ذلك ممن لايرجو أن يلقاه أبدا وقد يفعل ذلك من لا يقر بالمعياد ٠٠٠ ولا يقال ان فى قلب المرشد رقة عليه فيغتم باضلاله فيفعل الارشاد لدفع الضرر عن نفسه ولانه يسر به ، لانه قد يفعل الارشاد من لا يخطر على باله ايرق قلبه أم يغلظ ، ايسر لذلك أم يغتم (٢)

ان الحكم السطحى على الاديان ان المتدين يفعل الخير طلبا لثواب الله وخوفا من عقابه لا بوازع من باطنه ، ولكن المعتزلة يقدمون الدليل على غير ذلك ، اذ الناس جميعا لديهم مطالبون بحسن الخلق ، ان الاقدام على فعل الحسن والاقلاع عن كل فعل قبيح انما يجب على كل عاقل حتى من كان دهريا أولا يؤمن بالميعاد ، ولان الثواب ليس وجه حسن فلا يحسن القصد من أجل الثواب (٣)٠

---

(١) الرازى : الاربعين فى أصول الدين س ٢٥١
(٢) القاضى عبد الجبار ٠٠٠ جـ ٦ (التعدل والتجوير) س٢٢٤
(٣) القاضى عبد الجبار : المغنى جـ١٣ اللطف ص ٤٤ ــ ٤٧

على ان ذلك لا يعنى ان يكون الباعث على الاقدام على الافعـال الحسنة حسنها فحسب ، وان كان يجب على الانسان الاقلاع عن كل ما هو قبيح لقبحه ، الا انه لا يستغنى عن الحاجة ولا يقدر عن الاستغناء عن كل وجوه النفع ، ففى مطالبة الانسان بألا يقدم على أى فعل حسن الا لحسنه مجردا عن وجوه النفع جميعا تكليف له بما لا يطاق ، على أن ذلك لا يعنى أن تكون أفعال الانسان فى حدود حاجاته مادام قادرا على أن يفعل الحسن لحسنه ٠

اصل الثالث : الوعد والوعيد

الوعد هو كل خبر يتضمن ايصال نفع الى الغير أو دفع ضرر عنه فى المستقبل ··· أما الوعيد فهو كل خبر يتضمن ايصال ضرر الى الغير أو تفويت نفع عنه فى المستقبل (١) ·

وأصل الوعد والوعيد متفرع عن أصل العدل ، اذ تقتضى العدالة الالهية أن تثيب الاخيار وأن تعاقب الاشرار ، ويمكن تلخيص النظـــرة المعتزلية الى اليوم الآخر : انه استحقاق وأعواض ·

١ ـ استحقاق للمكلفين :

أما الاستحقاق فان الانسان يســـتحق على طاعته الثــواب وعلى معصيته العقاب ، ولا يجوز العفو عن المعاصى ـ الا الصغائر ـ ان لم تقترن بالتوبة الخالصة ، لان فى جواز ذلك اغراء للمكلف بفعل القبيح اتكالا منه على عفو الله ، فالعقاب ضرورى لانه زاجر عن ارتكاب القبائح، كما أن فى العفو توبة بين المطيع والعاصى وذلك مالا يتفق مع العدل ، وقد أشار الكتاب الكريم الى استحقاق بعض أصحاب الكبائر خلـــود العذاب كالقتل العمد والاصرار على الربا : « ومن يقتل مؤمنا متعمـــدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها ···(النساء:٩٣) « وأحل الله البيع وحرم الربا فمن جاءه موعظة من ربه فانتهى فله ما سلف وأمره الى الله الى ومن عاد فاؤلئك أصحاب النارهم فيها خالدون » (البقرة :٢٧٥)·

ولا يحول دون الخلود فى النار لاهل الكبائر شفاعه كما لاينفعهم بعد موتهم دعاء الاهل ولا استغفار الاحباب ، لانه « وان ليس للانسان الا ما سعى » (النجم:٩)، فلا تخلص الانسان ولا تنجيه الا توبة خالصة عن الذنوب ، وان جاز لله أن يعفو عن الصغائر قبل التوبة ، فالعفو

---

(١) القاضى عبد الجبـــار وتحقيق عبدالكريم عثمان : شرح الاصـــول الخمسة ص ٢٢٣

غير جائز عن الكبائر الا بعدها ★، وليست التوبة لفظا يردده اللسان، وانما يجب أن تكون ندما على المعصية مع عزم على عدم العودة اليها ، ويشترط المعتزلة فى التوبة رد المظالم والحقوق المغتصبة الى أهلها ، وأن لايعاود التائب الذنب وأن يستديم الندم ، وأن لا تكـــون توبة مؤقتة أو مفصلة ، بل يجب أن تعم التوبة جميع الاوقات والذنوب ، ولا تنفع توبة تائب بعد العجز عن اتيان المعصية أو قبيل أن يموت(١)

وان مات الانسان وقد خلط عملا صالحا وآخر سيئا ، فانه ان أربت الطاعات درات السيئات ، وليست العبرة بكم الطاعات أو الزلات، فرب كبيرة واحدة يغلب وزرها أجر طاعات كثيرة ، يقول تعالى : « لا تبطلوا صـــدقاتكم بالمن والأذى »★ (البقرة:٢٦٤) ، كذلك أشـــار الرسول الى أن الحســد يأكل الحســنات كل تأكل النار الحطب ، فمن الكبائر أو الفواحش ما يحبط صالح الاعمال كما تحبط الردة ســـابق الايمان ٠

ب ـ أعواض لغير المكلفين : الأطفال والحيوانات :

واذا كان اليوم الآخر استحقاقا المكلفين فهو للأطفـــال والبهائم أعواض ، ان المصائب والآلام التى تلحق الأطفال لابد لهم من العوض عليها ، ولذا فان الله يكمل عقولهم ويلحقهم بالصـــالحين فى الجنات » يستوى فى ذلك من كان ابنا لمؤمن أو ابنا لكافر ، لان كل مولود يولد

★ يؤول المعتزلة : ان الله لا يغفر أن يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء (النساء : ٤٨) فالمغفره لصغائر المعاصى فقط حيث توعد اللـــه فاعلى الكبائر : والذين يرمون المحصنات (النور٤) ومن يقتل مؤمنا متعمدا (النساء:٩٣) ومن يولهم يؤمئذ دبره (الانفـــال:١٦) ان الذين يأكلـــون أموال اليتامى ظلما ٠٠(النساء:١٠) طبقات المعتزلة نشره فؤاد ســـيد ص ١٥٤ وتاويلهم : أن الله لا يغفر لمن يشرك به لمن أراد الشرك ويغفر ما دون ذلك لمن اراد التوبة (الزمخشرى : تفسير الآية) ٠

(١) الجوينى : الارشاد الى قواطع الادلة فى صحيح الاعتقاد ص ٣٢٧

على الفطرة ، فضلا عن أنهم لم يصـــلوا سن التكليف حتى يكون لهم حساب ، واختلف المعتزلة في ديمومة العوض ، فذهب بعضهم الى أنه دائم وذلك من الله فضل ، وذهب آخرون الى أنه ينقطع ، لان استحقاق العوض يكون بقدر ما لحقهم من الضرر ، ولذا يقول لهم الله بعد نوال العوض : كونوا ترابا فتنقطع عنهم الحياة ، وسواء أكان العوض دائما أم منقطعا فقد أجمع المعتزلة على أنه لا يجوز أن يؤلم الله الاطفال فى الآخرة ولا يجوز أن يعذبهم (١)، اذ لا يعذب الا من يستحق العـذاب بتفسيره ، أما من لم يتوجه اليهم التكليف أو الخطاب بأمرا أو نهى — أطفال مسلمين أو مشركين — فالله منزه عن تعذيبهم (٢)٠

ويشمل العوض الحيوانا ت أيضا ، لان عدل الله لا يتباين ولا يختلف عن المكلفين وغير المكلفين « والعوض للبهيمة مستحق عن اباحة الشرع استعمالها وذبحها ، ولا يذكر المعتزلة نوع العوض الذى تنالة البهائم ، وانما يذكرونه أنه انفع لها الى الحد الذى لو ادركت البهيمة واطلعت على ماتستحقه من عوض لتمنت لاجله تكرار الذبح حالا بعـد حال (٣) ، ويبدو ان الذى دعا المعتزلة الى هذا القـول ليس فحسب تصورهم للعدل الالهى ، انما رد على بعض ديانات الهند التى تستنكر ذبح الحيـوانات وانكارها ان يكون هنـاك أمر الهى بذلك ، فذهب القاضى عبد الجبار الى انه ليس لاحد ان يشفق على البهيمة أو ينـوح اذ تذبح الا أن صح أن ينوح الانسان على نفسه اذ يكلف ، على أن ذلك

---

(١) الاشعرى : مقالات الاسلاميين جـ ١ ص ٢٦٣

(٢) القاضى عبد الجبار : المختصر فى أصول الدين من رسـائل العـدل والتوحيد تحقيق محمد عماره جـ١ ص ١٢٢

(٣) القاضى عبدالجبار : المغنى فى أبواب التوحيد والعدل جـ١٣(اللطف) ص ٤٥٦ قاس المعتزلة أو باحرى القاضى عبدالجبار ذبح الحيوانات على الاستشهاد اذ لو عرف الشهيد درجته لتمنى أن يبعث ثم يقتل ثم يبعث ثم يقتـل ٠

لايبيح لنا تعذيب الحيونات أو الاضرار بها ، لان عوض ذلك ليس على الله وانما وزره على الفاعل ويصف جولد بشهد هذه النظرة الاخلاقية للحيوان لدى المعتزلة بقوله : انها حماية الحيوانات فى صورة انسانية (١) ٠

فنظرة المعتزلة الى اليوم الآخر يحكمها عدل الله ، انه اذا اختلت الموازين في الدنيا حيث الشرور والآلام والمحن فان هذه الموازين لابد أن تستقيم يوم القيامة للمكلفين وغير المكلفين وفقا لمبدأى : الاستحقاق والاعواض ، يقول تعالى : «ونضع الموازين القسط ليوم القيامة فلا تظلم نفس شيئا ، وان كان مثقال حبة من خردل أتينا بها وكفى بنا حاسبين (الانبياء : ٤٧) ٠

ج ـ بدء الانسان على الارض خير :

وتتسع النظرة الاخلاقية وفقا لمفهوم العدل الالهى فلا تتعلق بالآخره فحسب وانما تشمل بدء وجود الانسان على الارض ، وقد أشارت الكتب السماوية الى أن هبوط آدم قد أعقب خطيئته ولكن المعتزلة يعارضون النظرة المسيحية ، فليست معصية آدم علة الشرور على الارض، وما فعله الله بآدم من نزع الباس والاخراج من الجنة والاهباط من السماء ليس الا تنبيها له لما كان لا يصح أن يصدر عن فبى ، ولقد تاب الله على آدم وقبلت توبته ، فبدء الانسان على الارض ليس شرا ولا بداية الشر، ولكن الله أراد أن يثيب الانسان على العمل بعد المشقة ،وذلك أفضل وأولى، انه لو خلقنا فى الجنة لكنا غير مستحقين لذلك النعيم بعمل عملناه ، فدخول الجنة بعد الاستحقاق أتم فى النعمة وأبلغ فى اللذة كما يشعر الانسان بلذة الكسب بعد الجهد والعمل أكثر من شعوره بالسعادة بعد الغنيمة السهلة ، فدرجة الاستحقاق أسنى من التفضل المجرد (٢)٠

(١) جولد تسيهر وترجمة يوسف موسى وآخرين : العقيدة والشريعة٠٠ ص ٩٤

(٢) الاشعرى : مقالات الاسلاميين جـ١ ص ٢٨٩

الأصل الرابع

المنزلة بين المنزلتين

(الأسماء والأحكام) ★

سبقت الاشارة الى أن هذا الاصل يعد من وجهة نظر الباحثين نقطة البدء التاريخية فى نشأة المعتزلة ، فمرتكب الكبيرة ليسى مؤمنا ولا كافرا ولكنه فى منزلة بين المنزلين ، ويوضح واصل بين عطاء رأية هذا قوله : ان الايمان خصال خير اذا اجتمعت سمى المرء مؤمنا ، وهو اسم مدح ، والفاسق لم يستجمع خصال الخير ولا استحق اسم المدح فلا يسمى مؤمنا ، وليس هو بكافر أيضا ، لأن الشهادة وسائر أعمال الخير موجودة فيه لاوجه لانكارها ، ففاعل الكبيرة يشبه المؤمن فى عقمد (عقيدته) ولا يشبه فى عمله ، ويشبه الكافر فى عمله ولا يشبه فى عملة ، فهو فى منزلة بين المنزلين (١) .

ومع أن رأى واصل يبدو موقفا وسطا بين الآراء التى قيلت فى الحكم على فاعل الكبيره فى عصره لاسيما بين الخوارج والمرجئة ، وذلك موقف كان أجدر أن يجد قبولا من دوائر أهل السنة التى لم يرضها بالفعل تطرف الخوارج أو تهاون المرجئة ، الا أنه على العكس صوره كتاب الاشاعره انشقاقا وخروجا على رأى الجماعة — ولم يكن هناك رأى مجمع عليه بهذا الصدد كما سبقت الاشاره — وهذا يدعو الى مزيد من التقصى عن رأى وأصل ومبرر ثورة الخلف من أهل السنة عليه .

الايمان عقيدة وعمل :

لقد ذهب وأصل الى أن فاعل الكبيره اذا خرج من الدنيا من غير توبة فهو من أهل النار خالدا فيها ، اذ ليس فى الآخره الا فريقان : فريق

★ تسمى المشكلة بالنسبة لفرق المسلمين : الاسماء والاحكام أى بم يسمى فاعل الكبيرة وما الحكم عليه .

(١) الشهرستانى : الملل والنحل جـ١ ص ٦٨

فى الجنة وفريق فى السعير ★ لكنه يخفف عنه العذاب وتكون دركته فوق دركة الكفار (١) ، وقد عد ذلك منه ميلا الى رأى الخوارج ★ وقد عد بعض الباحثين المحدثين هذا الرأى غريبا حين يعتبر الفاسق فى منزلة بين المؤمن والكافر ، ثم يسوى بينه وبين الكافر فى خلود العذاب ، ولا غرابة فى هذا الرأى الذى يتسق مع أصول المعتزلة بعامة وأصل المنزلة بين المنزلتين بخاصة ، والواقع أن رأى وأصل يفهم فى ضوء مفهوم الايمان لديه ولدى المعتزلة بوجه عام ، فليس الايمان مجرد اعتقاد القلب أو نطق اللسان وانما لابد أن تصدقه الجوارح ، ومن ثم فان فاعل الكبيره بفعله الشر فقد فقد الايمان ، يقول الرسول : لاايمان لمن لا أمانة له ، لا يزنى الزانى حين يزنى وهو مؤمن ولا يسرق السارق حين يسرق وهو مؤمن ، فالايمان عند المعتزلة يقترن بالعمل الصالح وينطوى عليه ، ومن ثم فان آيات كثيره يقترن فيها الايمان بالعمل الصالح : ان الذين آمنوا وعملوا الصالحات . فلا دين بلا أخلاق كما لا ايمان بلا عمل صالح ، ومن ثم فان الزم ما يقتضيه الايمان اجناب الكبائر ، على أن ذلك وحده لا يكفى كى يسمى المرء مؤمنا ، وان كان هذا أقل قدر يقتضيه الايمان كما يرى النظام ، ولكن يشترط معظم المعتزله أداء الطاعات وفعل الخيرات (٢). فان فقد فاعل الكبيره الايمان فهو بذلك مستحق خلود العذاب ★

★ ينسب المعتزلة الى الرسول هذا الحديث : اذا صار أهل الجنة الى الجنة ، وأهل النار الى النار ، نادى مناد بينهما : ياأهل الجنة خلود فلا موت ، وياأهل النار خلود فلا موت : فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة نشره فؤاد سيد ص ١٥٥

(١) الشهرستانى : الملل والنحل جـ١ ص ٦٨

★ الى حد أن ينبذهم خصومهم بلقب : مخانيث الخوارج

(٢) الاشعرى : مقالات الاسلاميين جـ١ ص ٣٠٤ — ٣٠٥ .

★ يشير المعتزلة الى أحاديث نبوية كثيرة تفيد خلود العذاب لفاعلى الكبائر فضلا عن فقده الايمان : أول ثلاثة يدخلون النار : أمير مسلط

=

ب ـ الايمان يزيد وينقص :

واذا كان الايمان عقيدة وعملا أو هو لا ينفصل عن العمل الصالح، فانه ـ أى الايمان ـ يزيد وينقص ما أمكن أن تكون فى الاعمال زيادة ونقصان ، وهكذا تتفاوت درجات المؤمنين بتفاوت صالح أعمالهم « ليزدادوا ايمانا مع ايمانهم » (الفتح : ٤) « ويزداد الذين آمنوا ايمانا » المدثر : ٣١ ، وتشير آيات المدح للمؤمنين الى صلاح أعمالهم « ومن أحسن قولا ممن دعا الى الله وعمل صالحا » (فصلت : ٣٣) ، كما تشير آيات الذم للمشركين الى فساد أعمالهم ، فاقترن الشرك بالظلم: « ان الذين كفروا وظلموا لم يكن الله ليغفر لهم » (النساء : ١٦٨) وذلك أن الظلم أقبح الشرور ويستحق فاعله خلود العذاب : « ثم قيل للذين ظلموا ذوقوا عذاب الخلد » (يونس : ٥٢) .

ولم يكن غضب الله على الامم البائدة فيما قصه من قصصهم مع الأنبياء لمجرد شركهم ، وانما لظلمهم وطغيانهم وذيوع الشرور والفواحش فيهم : « وما كنا مهلكى القرى الا وأهلها ظالمون » (القصص : ٥٩) ، «وتلك القرى أهلكناهم لما ظلموا» (الكهف : ٥٩) ، كذلك أقترنت الفرائض

=

وذو ثروه من مال لا يؤدى حقوق الله ، وفقير فاجر » ،« اياكم والزنا فان فيه سوء الحساب وسخط الرحمن وخلود النار » ، « من انتسب الى غير ابيه فالجنة عليه حرام » ، وعن أبى بكر أن الرسول قال : أن الله تعالى حرم الجنة على كل جسد غذى بحرام ، « لايدخل الجنة من كان فى قلبه مثقال حبة من خردل من كبر خمسة لايدخلون الجنة : مشرك وكافر وعاق ومنان ومدمن خمر » ويشير القاضى عبد الجبار الى هذه الاحاديث ويعترف بأن بعضها أخبار آحاد ليرد عن المعتزلة الاتهام بأنهم لايستندون فى أدلتهم الى الحديث ولا يأخذون به فى مجال الاعتقاد (طبقات المعتزلة نشره فؤاد سيد ص ١٥٥) والصحيح أنهم خاصموا كثيرا من أهل السنة تمسكا بالحديث راجع مقالتنا : بين التاريخ والتحديث فى ملحق كتابنا : فى فلسفة التاريخ .

الدينية بصالح الاعمال ، فاقامة الصلاة يعقبها فى كثير من الآيات ايتاء الزكاة ، وصحة الصيام مرتبطة بزكاة الفطر ، والتكفير عن السيئات يكون عادة بعمل صالح : تحرير رقبه ـ اطعام مساكين ، فدل ذلك كله على أن الايمان يقتضى العمل الصالح ، وأن الاخلاق شرط أساسى فى التدين ، ولما كان فاعل الكبيرة قد فقد خصال الخير فقد فقد الايمان فاستحق خلود العذاب ، فالموقف المعتزلى فى هذا متسق تمام الاتساق مع سائر اصولهم وليس تشبها أو أخذا عن الخوارج الذين يكفرون فاعل الكبيرة ليكون ذلك مبررا لخروجهم ومسوغا شرعيا لحربهم الخلفاء باعتبارهم مرتكبى كبائر ★ ، بينما موقف المعتزله ناجم عن تصورهم للايمان ، فانه لا يوصف بالايمان من ضيع أحد أركانه الثلاثة الاساسية وأعنى ركن العمل ـ الى جانبى ركن الاعتقاد والقول ، اذ الايمان ان يعتقد المؤمن أن الاسلام دين حق ويعرب عن ذلك بلسانه ويصدقه بعمله ، فمن اخل بالاعتقاد وان شهد وعمل فهو منافق ، ومن أخل بالاعتقاد والشهادة فهو كافر ومن أخل بالعمل فهو فاسق .

★ الحديث: كل المسلم على المسلم حرام: دمه وماله وعرضه ، والخوارج لاتكفر فاعلى الكبائر تبريرا لحربهم واستغلال دمائهم فحسب ولكن بعض فرقهم يكفر مخالفيهم ، فالحكم بالكفير واستحلال القتل أو الحرب وخلود العذاب يوم القيامة ثلاث قضايا ترتبط ببعضها لدى الخوارج والجانب السياسى واضح فى موقف الخوارج وليس الامر كذلك لدى المعتزلة

الأصل الخمس

الامر بالمعروف والنهى عن المنكر ★

الاصل العملى الوحيد اذ الاصول الاخرى تتعلق بالنظر والاعتقاد ، وقد مارس المعتزله هذا الاصل عمليا فقد عرفت سيرة رجالهم بجهاد الزنادقه والفساق فضلا عن التصدى المعترضين للاسلام ٠

وقد أجمعت المعتزلة الا أبو بكر الاصم على وجوب الامر بالمعروف والنهى عن المنكر ، اذ المقصود أن لا يضيع معروف ولا يقع منكر ، وهو فرض كفاية — اذا قام به بعض المكلفين سقط عن الآخرين — لانه لايصلح له الا من علم المعروف معروفا والمنكر منكرا وعلم كيف يرتب الامر فى أقامته وكيف يباشره ، فان الجاهل ربما نهى عن معروف أو أمر بمنكر ، وقد يغلظ فى موضع اللين أو يلين فى موضع الغلظة وينكر على من لايزيده الافكار عليه الا تماديا (١) ٠

ومن شروط الامر بالمعروف أن يعلم أن ذلك لا يؤدى الى مضرة أعظم منه ، فانه لو علم أو غلب على ظنه أن نهيه عن شرب الخمر يؤدى الى قتل جماعة من المسلمين لم يجب ، كذلك أن يعلم أو يغلب على ظنه أن لقوله فيه تأثيرا ، فان لم يعلم ذلك أو لم يغلب على ظنه فانه يحسن وان لم يجب ٠

كذلك أن يعلم أو يغلب على ظنه أنه لا يؤدى الى مضره فى ما له أو فى نفسه ، الا أنه بحسب اختلاف الاشخاص : فان كان المرء بحيث لا يؤثر فيه حالة الشتم والضرب فانه لا يكاد يسقط عنه ، وان كان ممن

★ المعروف هو كل فعل عرف فاعله حسنه أو دل عليه ولذا لا يقال فى أفعال الله ، معروف (أى انه فعل معروفا بعباده) لان أحدا لم يعرفه سبحانه بحسنها ولادله عليها ، والمنكر هو ماعرف فاعله قبحه أو دل عليه

(١) الزمخشرى : الكشاف ٠٠ تفسيرا الأية : ولتكن منكم أمة يدعون الى الخير ويامرون بالمعروف (آل عمران : ١٠٤)

يؤثر ذلك فى حالة ويحط مرتبته فانه لايجب ، وفى ان ذلك هل يحسن — ينظر : فان كان فى تحمل الرجل لتلك المذلة اعزاز الدين فانه يحسن ، والا فلا ، وعلى هذا هذا يحمل ما كان من الحسين بن علي ، اذ كان فى صبره على ما صبر اعزاز لدين الله عز وجل ، وبهذا يباهى سائر الامم : « كنتم خير أمة أخرجت للنـاس تأمـرون بالمعروف وتنهون عن المنكر (آل عمران : ١١٠) (١) .

والامر بالمعروف تابع للمأمور به ، ان كان ندبا فندب ، وأما النهى عن المنكر فواجب كله ، لان جميع المنكر تركه واجب لا تصافه بالقبح ، وشروط الوجوب أن يغلب على ظنه وقوع المعصية ، نحو أن يرى الشارب قد تهيأ لشرب الخمر باعداد ألته ، وألا يغلب على ظنه أنه أنكر لحقتهمضرة

(١) القاضى عبدالجبار : شرح الاصول الخمسة س ١٤٥ وتكملةعبارته بصور الحسين كنموذج للاستشهاد فى سبيل الحق ، نباهى به ســائر الامم فنقول : لم يبق من ولد الرسول — صـلى الله عليه وآله وسـلم — الا سبط واحد ، فلم يترك الامر بالمعروف والنهى عن المنكر حتى قتـــل فى ذلك .

★ ربما كن هذا الاصل من عوامل التقارب بين المعتزلة وبين الشيعة الزيدية ، وربما كن هناك تأثير متبادل بين الفرقتين بهذا الصدد ومعلوم أن أول مبادىء الزيدية الخروج على الحاكم الظالم أو الفاسـق وترى المعتزلة النهى عن المنكر باللسان واليد والسيف (مقالات الاسلاميين ج١ ص٣١١) وقد طبقوا هذا المبدأ فكانت لهم يد فى مقتل الخليفة الاموى الوليد ابن ميزيد بعد أن أن جهر بالفسق ورمى المصحف أمام الحاضرين، كما حاربوا الزندقة والتحلل كفر بشار بما برد من البصره خائفا على نفسه من واصل بن عطاء ، وهدد عمر وبن عبيد ابن ابى العوجاء لانه يفسد الشباب ، كذلك نصحوا للخفاء فحين قابل الخليفة العباسى المنصور المنصور لعمرو ابن عبيد أعنى باصحابك أجابة أرفع علم الحق يتبعك أهله (راجع الاغانى ج٢ ص٢٤ للاصفهانى والعقد الفريد ج١ ص٣٠٦ لابن عبد ربه

عظيمه ، بل يبتدىء فى انكاره بالسهل فان لم ينفع ترقى الى الصعب ، وهذا معلوم عقلا وسمعا ، أما عقلا فلأن الواحد منا اذا أمكنه تحصيل الغرض بالامر السهل لايجوز العدول عنه الى الصعب ، وأما سمعا فلقوله تعالى : وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فأصلحوا بينهما ، فان بغت احدهما على الاخرى فقاتلوا التى تبغى حتى تفىء الى أمر الله ، (الحجرات : ٩) ، فالله تعالى أمر باصلاح ذات البين أولا ثم بعد ذلك بما يليه الى أن انتهى الى المقاتله (١) .

واذا كان النهى عن المنكر وأجبا ويباشر الانكار كل مسلم تمكن منه وعرف شرائطه ، فان ما يحتاج الى قتال فانما يقوم به من فى استطاعة القتال والاعداد له كالامام وولاته فهم أعلم بالسياسة ومعهم عونها وعدتها (٢) . وعليهم أقامة الحدود وسد الثغور وتنفيذ الجيش وتولية القضاه والامراء وما أشبه ذلك ، وأماما يقوم به غيرهم فهو كشرب الخمر والسرقة والزنا وما أشبه ذلك ، ولكن اذا كان هناك أمام مفترض الطاعة فالرجوع اليه فى ذلك أولى (٣) .

تعقيب على الاصول الخمسة .

هذا نسق متكامل لآراء المعتزلة ومعتقداتهم ، وذلك أن المتتبع فى عمق وبصيره لهذه الاصول الخمسة يكتشف اتساقا فى الفكر بين هذه الاصول وان اختلفت الموضوعات : الله صلة الله بالعالم والانسان — موقف الانسان ازاء الله والعالم وما يجب عليه فكرا وعملا — مصير الانسان واليوم الآخر ، والاتساق شرط كل فكر أصيل ، والاصالة لا تعنى أن القول مستحدث بما يدرجه خصوم المعتزلة ضمن البدع ، لان البدع والاهواء لا تلتزم بعقيدة ، ولم يكن ذلك شأن المعتزله ، لقد خالفوا فيما

---

(١) القاضى عبدالجبار : شرح الاصول الخمسة ص ١٤١ — ١٤٤
(٢) الزمخشرى : الكشف ... جـ ص ١٣٥
(٣) القاضى عبد الجبار : شرح الاصول الخمسة ص ١٤٨

هو موضـــع اختلاف ، وذلك لازم من لوازم الاجتهـــاد ، كذلك يلزم عن الاجتهاد الخطأ ، فكل بنى آدم خطاء ، أريد أن أقول لم يكن المعتزله كما أشاع وروج عنهم الخصوم ـ لاسيما الاشاعرة ـ من أهل الاهواء والبدع، ولكنهم كانوا أصحاب فكر أصيل ، ربما لم يلتزموا حرفيا بنص القرآن هشام قبض عليه وقطع يديه ورجليه مع صاحبه صالح ثم قال لغيلان: في بعض المواضع ـ التزام أهل الظاهر ـ حيث لجأوا الى التأويل ولكنهم بلا شك قد التزموا بروح الاسلام ٠

لا يكفى أن نعرف ماذا قال المعتزله وإنمـا يجب أن نعرف كذلك كيف كانوا يفكرون أو أن نتعرف على منطلق آرائهم ، حينئذ سيتبين ـ ذلك شأن كل فكر أصيل ـ أن ماقالوا ، قد كان متعذرا أن يقولوا غيره والا بدا القول متهافتا غير متسق ٠

ولقد سبقت الاشارة الى أنه فى كل دين وجد من يتبنى الرأى : اذا تعارض ظاهر النص مع العقل فانه يجب أن يؤول النص كى يتسق مع العقل ، قد يقال : ولكن الدين موضوع ايمـان يلزم فيه المؤمنـون بالتقديس والتصديق والاعتراف بقصور العقل والتسليم ٠٠٠ ولا يعلم تأويله الا الله / والراسخون فى العلم يقولون آمنا به ٠٠٠ (آل عمران:٧) (٠٠ قل الروح من أمر ربى) (الاسراء : ٨٥) ، ولكن ذلك لا يعنى أيضا أن يحال دون العقل والنظر فى أمـور الدين ، والا كانت الحجـة للمنكرين والملحدين ، ومعلوم أن فى الشريعة مسـائل اصـطلح عـلى اعتبارها ترقيفية حيث العقل الانسانى عاجز عن التعليل وحيث « لايسأل عما يفعل » (الأنبياء : ٢٣) وأخرى توفيقية أو تعليلية خاضعة للنظر العقلى ، ولم ينكر المعتزلة ما هو ترقيفى ، ولكن المشكلة تكمن غالبا فى الحدود الفاصلة بين ما هو توقيفى وما هو ترفيقى ، ربمـا كانت هـذه الحدود واضحة فى مسائل الشريعة العملية من فقه ★ ولكنها ليست

★ فلا يسأل عن حكمة الله فى كون صلاة الصبح ركعتين والظهر أربعا والمغرب ثلاثا ، ولقد آمن المعتزلة بذلك ومن ثم كان هذا منطلق النظام ـ من أكبر رجال المعتزلة ـ فى نقض القياس فى مسائل الشريعة كمـا سيأتى بيانه ٠

كذلك فى أصول العقيدة النظرية ، ولقد استطاع خصوم المعتزلة ــ بما يلزم عن النقاش العنيف من شد وجذب ــ أن يجروا المعتزلة الى تعليل مالا يعلل أو الى تحدى منهجهم العقلى ، فكانت السقطة التى أخذت عليهم ، كما كانت نقطة البدء فى منطلق أكبر فرقة معارضة ★★ وأعنى بها الاشاعرة ، فليس الخطأ فى المنهج : استخدام العقل فى مسائل الدين أو منهج التأويل ، ولكن الخطأ فى تجاوز العقل حدوده بين التوفيق والتوقيف ٠

بصدد المنهج اذن كان المعتزلة أصحاب النزعة العقلية فى الاسلام، ولكن ذلك وحده لا يكفى للكشف عن : كيف يفكر المعتزلة ؟ لانه ربما اختلط فى ذلك أمرهم بالفلاسفة وهم بدورهم أصحاب نظر عقلى ، حقيقة لقد كان المعتزلة ملتزمين بعقيدة الاسلام بينما حاول الفلاسفة الالتزام أو بالاحرى التوفيق بين الدين والفلسفة ولكن هناك مشكلة أخرى تكشف عن تفكير المعتزلة بحيث يبدو ما قالوه ما كان ينبغى لهم أن يحيدوا عن رأى فيه ، وأعنى بذلك ما أجمعوا عليه ، وللكشف عن هذه المشكلة نضع هذه التساؤلات ، لماذا قال المعتزلة بالحسن والقبح العقليين فجعلوا الامر الالهى تابعا لحسن العقل أو قبحه ومن ثم جعلوا تشريعات الدين خاضعة لقيم الاخلاق ما الصلة بين ذلك وبين اجماعهم على أنه لا ينبغى أن يعذب الله الاطفال يوم القيامة ؟ ثم ما الصلة بين ذلك وبين تشدد المعتزلة بصدد التوبه وأن لا مغفرة عن الكبائر الا بتوبة مع أن الظن دائما أن النظر العقلى يتعارض مع التشدد فى الدين ، وانما التشدد فى الدين، يفترض انه شأن النصيين كالحنابلة ، كذلك هم يتشددون ــ أكثر من الاشاعرة ــ فى وجوب عصمة الانبياء عن الكبائر قبل البعثة وليس فقط بعدها ؟ النزعة العقلية وحدها لا تستطيع أن تستبين الصلة بين هذه

★ بصدد تعليل أفعال الله أو وجوب فعل الاصلح على الله سأل الاشعرى أستاذه أباعلى الجبائى عن ولاجه الحكمة فى أمانه : كافر ومؤمن وصغير وكيف راعى الله الاصلح لكل منهم وقد عجز الاخير عن تقديم اجابة مقنعة حسب رواية الاشاعرة ٠

الاراء جميعا والاتساق فيما بينها ★

تتصل هذه المشكلة بصلة الدين بالاخلاق ؟ هل لا بد أن تنطوى تشريعات الدين عن مضامين أخلاقية ، أم أن أحكام الله من أوامر وفواهى مستقلة عن قيم الاخلاق ، وأن كان هناك ربط بين الدين والاخلاق فأى المستويين هو الاصل وأيهما النتاج ؟ لقد تبنى المعتزلة تبعية تعاليم الدين لقيم الاخلاق لا بصدد الحسن والقبح العقليين فحسب ، بل بصدد أصولهم الاربعة ابتداء من العدل ، ذلك أن أصل التوحيد ميتـايزيقى يتعلـق بمبحث الوجود المطلق ــ الله ــ ولا مجال فيه للاخلاق • أما أصل العدل فان اختيارهم لاسم العدل من بين أسماء الله الحسنى جميعا » لان العدل كما سبقت الاشارة أهم صفة أخلاقية ــ بل أهم فضيلة ــ بصدد صلة من هو أعلى بمن هو أدنى : الله والانسان ، وفى أصل العدل لا يصدر عندما هو « قبيح » ،وأفعاله تهدف جميعا الى غايات محمودة أو أنها تنطوى على حكمه ، ثم أنه « لطيف » بعباده هـداهم بالعقـل وأنزل لهم الشرائع ، ولاقيام الاخلاق الا باقتراض ارادة حرة للانسان ، فتكليف الانســـان يقتضى ارادة حرة حتى يكون الله « عادلا » ، ولا تسوية بين المطيع والعاصى أو بين المؤمن والفاسق أمام رحمة الله فى أصل الوعد والوعيد ، وتتلخص نظرتهم الى يوم القيامة أنه « استحقاق » و « أعراض » : لنظان أخلاقيان، والعمل الصالح جزء من الايمان فلا ايمان بلا عمل صالح ، أى لا دين بدون أخلاق ثم التزموا أعملا بالامر بالمعروف والنهى عن المنكر •

وهكذا يبدو مبدأ كامن وراء هذه الموضوعات جميعا يجمع بينهـا ويجعل بينها اتساقا كما يجمع الخيط الكـامن حبـات المســبحة حتى لا تتناثر •

★ ومن ثم كان استغراب كثير من الباحثين عن رأى المعتزلة بصدد خلود فاعل الكبيره فى النار ولم يجدوا تبريرا لذلك الا لقول بالترحم بالخوارج، بل وجدوا فى رأيهم هذا تعارضا مع الموقف القائل بالحكم على فاعل الكبيره أنه فى منزلة بين المنزلتين •

أريد أن أقول تتجلى أصالة المعتزلة فى أنهم قد التزموا بالعقل منهجا وبالاخلاق نسقا ★ وكشف تفكيرهم فيما عالجوه من موضوعات : صلة الله بالعالم والانسان — موقف الانسان ازاء الله والعالم فكرا وعملا — مصير الانسان — كشف هذا التفكير عن اتساق لا تهافت فيه ٠

هذا تقييم صادر عن الحكم الفلسفى على آرائهم بصدد الاصول الخمسة ، لقد أثروا الدين بمضامين اخلاقية ، وجعلوه موافقا للعقل فبقيت بذلك فرقة المعتزلة ممثلة للتفكير العقلى فى أوج ازدهار الحضارة الاسلامية ٠

★ راجع فى ذلك : رسالتى للدكتوراه : الفلسفة الاخلاقية فى الفكر الاسلامى (العقليون والذوقيون) شر دار المعارف عام ١٩٦١

الفصل الثاني

من هم أسلاف المعتزلة ؟

١ ـ هل هم الجهمية ؟

يشار الى المعتزلة على أنهم « جهمية » ـ نسبة الى الجهم بن صفوان (+ ١٢٨هـ) ـ وهى أول فرقة أعلنت فى الاسلام مذهب التأويل (١) ، فضلا عن انكار الصفات والقول بخلق القرآن ، وتسمية المعتزلة بالجهمية ترجع الى أهل السلف وعلى رأسهم الامام أحمد بن حنبل (ت ٢٣١هـ) وعبد الله الجعفى (ت ٢٢٩هـ) شيخ البخارى ، والامام البخاري (أبو عبد الله محمد بن اسماعيل المحدث المشهور ت ٢٥٦هـ) وعثمان بن سعيد الدارمى (ت ٢٨٠هـ) ، كل هؤلاء قد ألفوا وصنفوا فى « الرد على الجهمية » غير مفرقين بين الجهمية والمعتزلة ٠

والجهم بن صفوان ـ ويكنى بأبى محرز ـ قد نشأ فى سمر قند بخراسان ، وكان مولى لبنى راسب من الازد وتنسب آراؤه عادة الى تأثيرين :

الأول : الجعد بن درهم حيث لقيه الجهم فى الكوفه فأخذ عنه منهجه فى التأويل ٠

الثاني : البيئة التى عاش فيها فى كل من ترمذ والكوفه وحران وهى بيئة كانت تموج بآراء فلسفية وعقائدية مخالفة كالسمنية والصابئة (٢) ، ولكن الذين اتهموه بهذا التأثر لم يبينوا وجه الشبه بين آراء الجهم وعقائد البوذيه أو الصابئة ٠

---

(١) القاسمى الدمشقى : تاريخ الجهمية والمعتزلة ص ٤٤ ـ ٤٥

(٢) مقدمة كتاب عقائد السالف لعمار الطالبى ص ١٨ نشر منشأة المعارف بالاسكندرية ٠

والحق يقال ان البيئة التي عاش فيها الجهم قد حددت آراءه ولكن على نحو مخالف ، فهو من جهة قد دافع عن الاسلام ضد السمنية التى تقف من الالوهية موقفا لا أدريا لأن المعرفة عندهم مقصورة على الحواس، ومن جهة أخرى لقد صادف التشبية والتجسيم قد استشرى فى بلخ وخراسان بسبب آراء المفسر والمحدث المشهور مقاتل بن سليمان (ت ١٥٠هـ) • فانبرى لمكافحة هذه الآراء حتى نفيه مقاتل من بلخ ، يقول الامام أبو حنيفة : أفرط جهم فى نفى التشبيه حتى قال انه تعالى ليس بشىء ، وأفرط مقاتل فى معنى الاثبات حتى جعله مثل خلقه ، ان هذا معطل وذاك مشبه •

ويبدو أن هذه الخصومة بين مقاتل والجهم تعبر عن بداية الصراع الذى لابد منه فى كل دين بين التصيين والمؤرله أو بين أهل السلف والعقليين ، وكان لابد أن يكون رجال الحديث فى معسكر « مقاتل » كما كان لابد أن ينبه المعتزلة الى الجهم ، ولكن هل المعتزلة مشايعون الجهم حتى تصح تسمية أهل السلف لهم بأنهم جهمية ؟

أولا : لم يذكر كتاب الطبقات عن المعتزلة الجهم من رجالهم مع انهم ذكروا بعض رجال من القدرية كغيلان الدمشقى •

ثانيا : نذكر الطبقات أن واصل بن عطاء مؤسس الاعتزال قد أرسل حفص بن سالم الى خراسان وأمره بلقاء الجهم ومناظرته وأنه لقيه فى مسجد ترمذ وناظره حفص بن سالم حتى قطعه ، بل ان وأصلا نفسه قد رد على الجهم (١) •

ثالثا : أنه اذا كان المعتزلة قد وافقوا الجهم فى التأويل العقلى وخلق القرآن ، ومن أجل هاتين المسألتين أطلق أهل السلف اسم الجهمية على المعتزلة فان الأخيرين قد خالفوه فى مسائل جوهرية تمنع صحة هذه التسمية •

المعتزلة قد وافقوا الجهم فى أن دينهم عقلى وقولهم بخلق القرآن
وحسبهما سببا لهذه التسمية [illegible]

(١) القاضي عبد الجبار : طبقات المعتزلة نشره فؤاد سيد ـ الدار التونسية ص ٩٧ ، س ١٦٣

أهم آراء الجهم بن صفوان :

١ — الجبر : لا يقدر الانسان عنده على فعل ولا يوصف بالاستطاعة أو الارادة أو الاختيار ، وانما الانسان مجبور فى أفعاله ، اذ الله هو الفاعل على الحقيقة (١) ، ذلك أن الله فعال لما يريد ، ولما كان الله لا يشبهه أحد من خلقه « ليس كمثله شيء » وجب ألا يكون أحد فاعلا غيره وانما تنسب الافعال الا الانسان على سبيل المجاز كما هو الحال فى الجمادات ، فيقال أثمرت الشجرة وجرى الماء وسقط الحجر وطلعت الشمس وأمطرت السماء ، وانما جرى ذلك كله من الله ، وكما نقول مات زيد وانما أماته الله ، غير أن الفرق بين الانسان وهذه الجمادات أن الله خلق للانسان قدرة على الفعل كما خلق له طولا كان به طويلا وخلق له لونا كان به متلونا (٢) ، وظاهر أن المعتزلة تنكر القول بالجبر كل الانكار

٢ — التأويل العقلى : لا يوصف الله بصفة مما يوصف بها خلقه ، وانما يوصف بأنه خالق بارىء محى مميت لانه ينفرد بذلك ، وقد قام بتأويل الآيات الخبرية التى يفيد ظاهرها التشبيه .

والله لايجدد بالجهة ، فلا يقال انه فوق البشر أو تحتهم أو عن ايمانهم أو شمائلهم ، كذلك لا يقال ان الله فى السماء أو أنه فوق العرش ، وقد تأول فى ذلك الآيات التى تشير الى المكان : « فوق » « مع » أو الى استواء الله على العرش ، فالله فى كل مكان ولا يحده المكان ، وما من شيء أقرب أو أبعد اليه مكانيا من شيء آخر ★ ، انه تحت الارضين السبع

---

(١) الشهرستانى : الملل والنحل ص ١٠٨

(٢) الاشعرى وتحقيق محيى الدين عبد المجيد : مقالات الاسلاميين ج ص ٣١٢

★ عارض الحنابلة ورجال الحديث والظاهرية وأهل السلف فكره وجود الله فى كل مكان فهو عندهم فى السماء ، ومن الغريب أن الذين عارضوا التأويل واعتبروه تحريف الكلم عن مواضعه قد اضطروا فى بعض المواقف الى التخلى عن ظاهر النص الى التأويل فالامام أحمد بن حنبل يفسر قول =

بعقل ... علم كله ، قدرة كله .. كل ما خطر على قلبك أنه شيء تعرفه فهو على خلافه (١) ، هذا وقد وافقته المعتزلة على ذلك .

٣ ـ فناء الخلدين : يأتى على الجنة والنار زمان تفنيان وتبيدان بمن فيها ، وجهنم أسرع الدارين خرابا ، ليبقى الله ولا شيء معه ، وقد أول لفظ الخلود فى قوله « خالدين فيها » بمعنى طول المدة لا بمعنى الدوام (٢) ، وسيذهب العلاف من المعتزلة الى قول قريب من هذا فيقول بسكون حركات أهل الخلدين .*

٤ ـ الايمان : الايمان عنده معرفة بالقلب فقط ، فالقول والعمل ليسا جزءين من الايمان ، اذ الايمان عنده لا يتبعض أى لايتجزأ الى عقد وقول وعمل كما أن الايمان عند لا يزيد ولا ينقص (٣) .

وقد خالفته في هذا المفهوم للايمان معظم فرق المسلمين كالخوارج والمعتزلة والاشاعرة والحنابلة وأهل السلف ، وقد وافقته المرجئة على رأيه .

٥ ـ المعارف تجب بالعقل قبل ورود السمع : كان لابد لمن يدافع عن الاسلام ضد عقائد مخالفة من جهة ولمن يلجأ الى التأويل العقلى للايات

=

الله : « وهو فى السموات والارض » بمعنى هواله من فى السموات واله من فى الارض (الرد على الجهمية س ٩٤)

كما هو على العرش ، لا يخلو منه مكان ويكون فى مكان دون مكان ... لا ينظر اليه أحد فى الدنيا ولا فى الآخرة ... لايعرف بصفة ، ولايدرك

(١) أحمد بن حنبل : الرد على الزنادقة والجهمية س ٦٧ ـ ٦٨

(٢) الشهر ستانى : الملل والنحل جـ١ ص١١٥

★ يذهب الاشاعرة أيضا الى تاويل معنى الخلود بمعنى طول المدة لابمعنى البقاء بالنسبة لمرتكبى الكبائر من المسلمين كالقتل عمدا والربا .

(٣) الاشعرى : مقالات الاسلاميين جـ١ ص ١٤٢ وطبقات الشافعية للسبكى جـ١ ص ٤٣

من جهة أخرى أن يستند الى العقل ويمجده ، ومن ثم جاء قول الجهم ان معرفة الله واجبة على البشر قبل ورود السمع أو بعث الرسل (١) ، ولقد وافقته المعتزلة على ذلك .

هكذا يتضح أن المعتزلة ان وافقت الجهم على التأويل العقلي وايجاب المعارف بالعقل قبل السمع الامر الذي دعا الحنابلة وأهل السلف الى تسمية المعتزلة بالجهمية فانهم قد خالفوه في قوله بالجبر وفي مذهبه في الايمان فضلا عن رأيه في حدوث العلم الالهي ★ ، ومن ثم فان التسمية غير دقيقة فضلا عن أن الاتفاق في بعض الآراء لا يدل على المتابعة أو المشايعة ، وانما جاء الاتفاق نتيجة وحدة المواقف ، عارض الجهم تجسيم المقاتلية فنادى بالتأويل من أجل التنزيه وعارضت المعتزلة اليهود من جهة والمجسمة والمشبهه من جهة أخرى فاتفق موقفهم مع موقف الجهم في التأويل ، اعتد الجهم بالعقل ـ حيث بالعقل لا بالنقل يحتج على أصحاب الديانات الاخرى ـ وقد كان الجهم خصما للسمنية المنتشرين في بلخ ، وكذلك كان المعتزلة ، هذا وقد تداخلت آراء المذاهب أو الفرق المختلفة، فمع خصومة الحنابلة وأهل السلف للمعتزلة فانهم متفقون معهم الى حدما ـ بصدد الايمان ، والفريقان مخالفان للجهم ، وخلاصة القول لايمكن أن نعد الجهمية أسلافا للمعتزلة .

٢ ـ هل هم القدرية ؟

ربما كان لفظ القدرية أكثر شيوعا في اطلاقه على المعتزلة من الجهمية ،

---

(١) الشهرستاني : الملل والنحل جـ ص ١١٥ والخياط ، الانتصار ص ١٨١ ـ ٢٢٢

★ ينسب الى الجهم قوله بخلق القرآن، واذا كان كلام الله محدثا، وكلامه يدل على علمه فان علمه في نظره محدث كذلك ، فالله عالم بعلم محدث اذ يعلم الاشياء قبل حدوثها ولا يعلمها أزلا والا شاركت المعلومات (كذا) وهي عادة محدثات ـ الله في الازلية . وقد وافقته المعتزلة في خلق القرآن وخالفته في علم الله اذا العلم من صفات الذات : [illegible] (٢)

وان كان بدوره من الالقاب التى ينفر منها المعتزلة ويعدون خصومهم من المجبرة أولى بهذه التسمية ، يقول الشهر ستانى عن المعتزلة : ويلقبون بالقدرية ، وهم قد جعلوا لفظ القدرية يطلق على من يقول بالقدر خيره وشره من الله تعالى ، احترازا عن وصمة اللقب ، اذ كان الذم به متفقا عليه ·

وبصرف النظر عن مدى صحة الحديث ، وعن رمى كل من الفريقين الآخر بأنه المقصود به ، فانه تحت تأثير خصوم المعتزلة أصبح لفظ القدرية يطلق على الرواد الاوائل للمعتزلة من القائلين بحرية الارادة والاختيار بدعوى أنهم اعتنقوا مبدأ : قدر الانسان بيده ، على أية حال لقد أصبح مصطلح « القدرية » يشير الى معنى مخالف تماما لمعناه الشائع لدى الناس ·

وتشير المصادر الى أن أول من تكلم فى القدر هو معبد الجهنى ، وهو معبد ابن عبد الله بن عليم الجهنى وقد وصفه الذهبى بأنه تابعى صدوق فى نفسه ولكنه سن سنة سيئة اذ كان أول من تكلم فى القدر ، وقد خرج على بنى أمية مع محمد بن الأشعث ، فقتله الحجاج عام ٨٠هـ فى أرجح الاقوال ، وقد أخرجه الحجاج من الحبس قبل مقتله وقال له : كيف ترى قسم الله لك ؟ قال : ياحجاج بينك وبين قسم الله فان لم يكن لى قسم الا هذا رضيت به ، فقال له الحجاج : يامعبد أليس قيدك بقضاء الله فقال ياحجاج مارأيت أحدا قيدنى غيرك ، فأطلق قيدى فان أدخله قضاء الله رضيت به (٢) ، كان مبدأ الامويين فى الجبر من أسباب سخط معبد عليه وربما خروجه محاربا لهم ، اذ تشير الروايات أنه أتى ومعه عطاء ابن يسار الحسن البصرى وقالا : يا أبا سعيد : هؤلاء الملوك يسفكون دماء المسلمين ويأخذون أموالهم ويقولون انما تجرى أعمالنا على قدر الله (٣) ·
وتحاول المصادر السنية أن تجعل معبدا متأثرا فى مقالته برجل يقال له سوسن (أو سوس) كان نصرانيا ثم أسلم ثم تنصر ، وهو

---

(١) الذهبى : ميزان الاعتدال فى نقد الرجال جـ ٤ س ٤١
(٢) القاضى عبد الجبار : طبقات المعتزلة تحقيق فؤاد سيد ص ٣٣٤
(٣) ابن المرتضى : المنيه والامل ص ٧ — ٨

شخصية مجهولة اخترعه خصوم القدرية للطعن فى أصحاب المذهب (١)، وتشير المصادر الى أن غيلان الدمشقى قد أخذ عن معبد الجهنى ، وهو أبو مروان غيلان بن مسـلم ، وقد جعله القاضى عبد الجبـار على رأس رجال الطبقة الرابعة من المعتزلة : وقد قدمه فى صورة رائعة كمثل أعلى فيمن يقول الحق لا يخشى فيه لومه لائم،نصح عمر بن عبد العزيز فاحسن النصح ، وفضح مظالم الامويين ، وهو فى نصحه للخليفه العادل ينتقدمبدأ الجبر : هل وجدت يا عمر حكيما يعيب ما يصنع أو يصنع ما يعيب ، أو يعذب على ما قضى أو يقضى ما يعذب عليه ، أم هل وجدت سيدا يدعو الى الهدى ثم يصد عنه أم هل وجدت رحيما يكلف العباد فوق الطـاقة أو يعذبهم على الطاعة ؟ أم هل وجدت عادلا يحمل الناس على الظلم والتظالم بينهم ٠٠٠ ، فكان أن قال له الخليفة العادل : أعنى على ما أنا فيه اعانك الله ، فقال له غيلان : ولنى بيع الخزائن ورد المظالم ، فولاه ، فكان يبيعها وينادى مشهرا بالامويين : هلم الى متاع الخونة هلم الى متاع الظلمة ، تعالوا الى متاع من خلف الرسول صلى الله عليه وسلم فى امته بغير سيرته وسنته ، وكان فيما نادى عليه جوارب خزقيمتها ثلاثون ألف درهم قد اتكل بعضها فقال غيلان من يزعم أن هؤلاء كانوا أئمة هدى وهذا يأتكل والناس يموتون جوعا ، فمر عليه هشام بن عبد الملك فقال : أرى هذا يعيبنى ويعيب أبائى والله لوظفرت به لاقطعن يديه ورجليه ، فلما ولى هشام قبض عليه وقطع يديه ورجليه مع صاحبه صالح ثم قال لغيلان : كيف ترى ما صنع ربك بك ، فرد عليه غيلان : لعن الله من فعل بى هذا ، وفى خبر آخر أن هشاما قال له : زعمت أن مافى الدنيا ليس هو عطاء الله لنا ، فقال له غيلان : أعوذ بحـــلال الله أن يأتمن خوانا أو يستخلف الخلفاء من خلفه فجارا ٠٠٠ وظل بعد أن قطعت يداه ورجلاه يقول : قاتلهم الله كم من حق قد اماتوه ، وكم من باطل قد أحيوه، وكم من ذليل فى دين الله أعزوه ، وكم من عزيز فى دين الله أذلوه ، فقيل لهشام : قطعت يدى غيلان ورجليه وأطلقت لسانه فقد أبكى الناس حوله ونبههم على ما كانوا غافلين عنه ، فارسل اليه بقطع لسانه وكسر فكيه حتى مات (٢) ٠

---

(١) د٠ عبد الرحمن بدوى : مذاهب الاسلاميين جـ ١ ص ١١٢
(٢) القاضى عبد الجبار : طبقات المعتزلة ص ٢٣٠ ـ ٢٣٣

ومع أن المعتزلة قد عدوا غيلان من رجالهم الا أنه كان يقـــول بالارجاء متاثرا في ذلك بالحسن بن محمـــد بن الحنفية ، ولا توافقه المعتزلة على ذلك ، وغريب أن تكون سيرة غيلان على هذا النحو من مقاومة ظلم الحكام ثم يقول بالارجاء .

على أنه اذا كان لغيلان أو غيره من القدرية آراء في حرية الارادة ومن ثم اعتبروا من رواد المعتزلة الاوائل فان آراء هؤلاء القدرية لاتشكل مذهبا متكاملا حتى يعدوا أسلافا حقيقيين للاعتزال اذ أن مفهوم الاعتزال يتجاوز بكثير مجرد اعتناق مبدأ حرية الارادة

فالبحث المنهجي السليم ليس في التحري عمن أخذ واصـــل أو عمرو بن عبيد مؤسسا المذهب وانما فيما واجهه الفكر الاسلامي من مشكلات اقتضت ظهور المعتزلة ومن ثم يتبين أن نشأة المعتزلة قد تحددت بعاملين رئيسيين :

١ ـ الحاجة الفكرية الى الدفاع عن الاسلام ضد أصحاب الديانات الاخرى .

٢ ـ حتمية ظهور النزعة العقلية في كل دين ، وأن يتبنى فريق من المؤمنين الرأي بترجيح العقل اذا تعارض مع ظاهر النص ، ومن ثم حتمية ظهور التأويل بصرف النظر عما في ذلك من جرأة على قداسة النص في رأي الظاهرية وأهل السلف من النصيين .

اهم شخصيات المعتزلة

الفصل الثالث

دور النشأة

واصل بن عطاء (ت : ١٣١ هـ)

المؤسس المذهب ورأس الاعتزال ، تلقى العلم على شخصيات متباينة الآراء ومن ثم لم يكن تابعا لواحد منها بالذات ، وهذه الشخصيات هي :

١ ـ أبو هاشم محمد بن علي بن أبي طالب (الملقب بابن الحنفية)، وهو من أشجع أولاد علي وأكثرهم علما ، وقد سئل أبنه أبوهاشم عن علم أبيه ، فأجاب : أنظروا الى أثره في واصل (١) ، ومع أن الشيعة ترد بذلك أصل الاعتزال الى التشيع فان واصل بن عطاء لم يكن شيعيا بل ان له رأيا غريبا في حروب علي في معركتي الجمل وصفين ، ويقال انه تتلمذ على أبي هاشم وليس على أبيه محمد وربما كان هذا الرأي أرجح، ولاتعرف على أية حال اختلافا في الرأي بين الابن وأبيه •

٢ ـ الحسن البصري**: انتقل واصل من المدينة المنورة الى البصرة حيث لزم الحسن البصري ، ومع أن دوائر خصوم المعتزلة تجعل واصلا منشقا على الحسن حين خالفه في مسألة الاسماء والحكام ، فان المعتزلة على

★ ولد بالمدينة عام ٨٠هـ ، كنيته أبو حذيفه ، ولقب بالغزال ولم يكن كذلك ولكنه كان يلتزم سوق الغزالين بالبصره ليعرف العفيفات فيجعل صدقته لهن (البيان والتبيين للجاحظ ج ١ ص ٣٤) ، كان مولى لبني ضبه وقبل بني مخزوم ، كان ألثغ قبيح اللثغه في الراء فكان يخلص كلامه من الراء ولا يفطن مستمعه الى ذلك لاقتداره ، وكان زاهدا عابدا قائما يقرأ القرآن متدبر آياته

(١) الحميري : الحور العين ص ٢٠٧

★★ (٢١ ـ ١١٠ هـ)

العكس تجعل الحسن البصري قائلا بالعدل نافيا الجبر (١) بل تعده من طبقات المعتزلة ، على أية حال مرة أخرى لا نستطيع القول بأن واصلا كان مشايعا الحسن البصرى فى كل ما يقول ★★

٣ ـ معبد الجهنى : وهو من القدريين الأوائل : واذا كان واصل قد تعرف على أفكاره فانه ـ أى واصل ـ قد تجاوز بعلمه وفكره آراء معبـــد

أريد أن أقول لم يكن واصل مشايعا تماما لاحد من ســـابقيه ، وهكذا مؤسسو الفرق ، لابد من أصالة يتجاوزون بها علم من تتلمذوا عليهم أو أخذوا عنهم ، بل ربما نجدهم مخالفين لشيوخهم وأساتذتهم ٠

على أن شيئا آخر هو الذى شكل فكر واصل ، وأعنى به احتكاكه بالمخالفين ، سواء منهم من كان على دين مخالف كالنصارى والمانوية ، أو على مذهب مخالف كالجهم بن صفوان الذى كان يدين بالجبر ، أو من كان ينشر التحلل والزندقة كبشار بن برد ★، وفى ذلك قال عنه صاحبه عمرو بن عبيد :

---

(١) ابن المرتضى : المنية والامل ص ١٢ ـــ ١٤

★★ ظل واصل فى مجلس الحسن البصرى أربع سنين لا يتكلم فسالوا الحسن عنهفقال اما أن يكون أجهل الناس أو أعلم الناس(طبقات المعتزلة س ٢٣٥) وتبعه أحدهم يوما الى مسجد تجتمع فيه الخـــوارج فناظرهم وغلبهم ٠

★ قال عنه واصل : أما لهذا الاعمى من يقتله ، أما والله لولا أن الغيلة خلق من أخلاق الغالية لبعثت اليه من يبعج بطنه على مضجعه ، وقد فر بشار من البصره ولم يستطع الاقامة بها وواصل فيها ٠

لم يكن أحد أعلم منه بفرق المخالفين (١) . تدلنا على ذلك أسماء كتبه .

١ — كتاب الألف مسألة فى الرد على المانويه ★★
٢ — كتاب أصناف المرجئة .
٣ — كتاب التوبه .
٤ — كتاب المنزلة بين المنزلتين .
٥ — كتاب خطبته التى أخرج منها « الراء »★★★
٦ — كتاب معانى القرآن .
٧ — كتاب الخطب فى التوحيد والعدل .
٨ — كتاب ماجرى بينه وبين عمرو بن عبيد (كان الاخير يعتبر الفاسق منافقا كرأى الحسن البصرى ثم رجع عن ذلك).
٩ — كتاب : السبيل الى معرفة الحق .
١٠ — كتاب الدعوة .
١١ — كتاب أهل العلم والجهل (٢)

(١) القاضى عبد الجبار : طبقات المعتزلة ص ٢٣٤ نشرة تونس تحقيق فؤاد سيد .

★★ يقول الباهلى : قرأت لواصل الجزء الاول من كتاب الألف مسالة فى الرد على المانوية ، قال : فأحصيت فى ذلك الجزء على مخالفيه نيفا وثمانين مسألة .

★★★ خطبة كاملة ليس فيها حرف «الراء» لان واصلا كان الثغ كما ذكرنا وقد نشرها عبد السلام هارون فى مجموعته نوادر المخطوطات .

(٢) أسماء هذه الكتب حسب ما ذكره ابن النديم : الفهرست ص٢٥١ وأبن خلكان وفيات الاعيان جـ ٥ ص ٦٣ ـ ٦٤ ماعدا الكتاب الاول الذى أورده ابن المرتضى : المنية والامل

وبعد أن استقل واصل بن عطاء عن حلقة الحسن البصرى درب تلاميذه على أصول دعوة الاعتزال ثم بعث بهم الى أرجاء العالم الاسلامى ليناظروا المخالفين ، فبعث عبدالله بن الحارث الى المغرب فأجابه خلق كثير ، وحفص بن سالم الى خراسان حيث ناظر الجهم بن صفوان ، وذهب القاسم بن السعدى الى اليمن وأيوب الى الجزيرة والحسن ابن زكوان الى الكوفة ، وعثمان الطويل الى أرمنيه .

آراؤه :

يشير الشهرستانى الى الواصلية ـ أى مذهب واصل ـ على أنها كانت تدور حول أربع قواعد :

١ ـ **صفات الله عين ذاته** : وذلك أن اثبات الصفة الى جانب الذات انما تعنى اثبات الهين ، كما أثبت واصل القدرة والعلم كصفتين قديمتين للذات ★

٢ ـ **القول بالقدر أو حرية ارادة الانسان** : وفى تقرير ذلك قال واصل : ان البارى تعالى حكيم عادل لا يجوز أن يضاف اليه شر وظلم، ولايجوز أن يريد من العباد خلاف ما يأمر ، ويحكم عليهم شيئا ثم يجازيهم على فعله ، **وأن الرب تعالى أقدره على ذلك كله** ، وافعال العباد محصورة فى الحركات والسكنات والاعتمادات والنظر والعلم . ويستحيل أن يخاطب الله العبد بـ «أفعل» وهو لايمكنه أن يفعل .

٣ ـ **القول بالمنزلة بين المنزلتين** : والسبب فى ذلك أنه دخل واحد على الحسن البصرى فقال : يا امام الدين لقد ظهرت فى زماننا جماعة يكفرون أصحاب الكبائر ، والكبيرة عندهم كفر يخرج به عن الملة ـ وهم وعيدية الخوارج ـ ، وجماعة يرجئون أصحاب الكبائر ، الكبيرة عندهم لا تضر مع الايمان ، بل العمل ـ على مذهبهم ـ ليس ركنا من

★ يعلق الشهرستانى : ان هذه المقالة فى بدئها كانت غير نضيجة ، وكان يريد أن يؤكد استحالة وجود الهين قديمين أزليين .

الإيمان ، ولا يضر مع الايمان معصيه ، كما لا ينفع مع الكفر طاعة ، وهم مرجئة الامة ، فكيف تحكم لنا في ذلك اعتقادا ؟

فتفكر الحسن في ذلك ، وقبل أن يجيب ، قال واصل عطاء : أنا لا أقول ان صاحب الكبيرة مؤمن مطلق ولا كافر مطلق ، بل هو في منزله بين المنزلتين : لا مؤمن ولا كافر ، ثم قام واعتزل الى أسطوانه من اسطوانات المسجد ، يقرر ما أجاب به على جماعة أصحاب الحسن ، فقال الحسن : اعتزل عنا واصل ، فسمى هو وأصحابه معتزله .

ووجه تقريره أنه قال : ان الايمان عبارة عن خصال خير اذا اجتمعت سمى المرء مؤمنا ، وهو اسم مدح ، والفاسق لم يستجمع خصال خير ، ولا استحق اسم المدح ، فلا يسمى مؤمنا ، وليس هو كافر مطلق أيضا ، لان الشهادة وسائر أعمال الخير موجودة فيه ولا وجه لانكارها ، لكنه اذا خرج من الدنيا على كبيرة من غير توبه فهو من أهل النار خالدا فيها ، اذليس في الآخره الا فريقان : فريق في الجنة وفريق في السعير ، لكنه يخفف عنه العذاب ، وتكون دركته فوق دركه الكفار

٤ — قوله بخطأ أحد الفريقين المتحاربين في معركتي الجمل وصفين ، ولكنه لم يحدد الفريق المخطىء ، وقد قاس ذلك على التلاعنين ، فكما أن أحد المتلاعنين فاسق لا بعينه ، فكذلك القول في المتحاربين ، وأقل درجات الفريقين أنه لا تقبل شهادتهما ، كما لاتقبل شهادة المتلاعنين ، ولذا لم يجوز قبول شهادة أحد من المشتركين في حربي الجمل وصفين ★(١)

★ رأي غريب ، ولكنه مرتبط برأيه في فاعل الكبيرة ، وكما اختلفت الامة بصدد الحكم على فاعل الكبيرة كذلك اختلفت في الحكم على الصحابة ، كانت الخوارج ، تكفر طلحة والزبير وعائشة واتباعهم يوم الجمل كفر نعمة لا كفر شرك لقتالهم عليا وتكفر معاوية ومن معه وتعتبر عليا مصيبا الى وقت التحكيم ثم كفر بالتحكيم . أما أغلبية المسلمين فتقول بصحة اسلام الفريقين وأن عليا كان على حق في قتالهم أما أصحاب

= ٢ ...

هذه أهم آراء واصل ، أصبح بعضها من أصول الاعتزال فلا يعد معتزليا من يخالف فيها ، كرأيه فى القواعد الثلاثة الاولى ، ولا نتوقع كما سبقت الاشارة أن تنشأ — فضلا عن أن تنضج — أصول المعتزلة الخمسة تفصيلا فى عهد المؤسس الاول ، ولكنه مع ذلك وضع البذرة وحدد النهج والمسار ٠

لم تكن الفلسفة اليونانية قد ولجت الفكر الاسلامى فى عصره ، ومن ثم فقد تسلح الخلف بما كان متعذرا على السلف أن يتسلح به من أساليب الجدل وفنون المنطق ومصطلحات الفلسفة ، بل ان كثيرا من المشكلات لم تكن قد استحدثت بعد لاسيما ما يتصل منها بدقيق الكلام٠

=

الجمل فكانوا عصاة مخطئين فى قتال على ، أما واصل فقد اعتبر الحرب قتلا متعمدا ومن ثم فهى كبيرة يحكم على صاحبها بالفسق وأنه لابد أن يكون أحد الفريقين محقا والآخر على الباطل ، ومن ثم كان أحد الفريقين فاسق لا بعينه، وقد تابعه فى ذلك بعض المعتزلة كالنظام ومعمروالجاحظ، وقال حوشب وهاشم الاوقص : نجت القادة وهلك الاتباع ، البغدادى : الفرق بين الفرق س ١١ أما أغلبية المعتزلة لاسيما معتزلة بغداد فتجعل عليا مصيبا فى حروبه كلها ٠

(١) الشهر ستانى وتحقيق فتح الله بدران — الملل والنحل جـ ١ س ٦٤ — ٧٠

الفصل الرابع

دور الاكتمـــــال

١ ـ أبو الهذيل العلاف ★(ت ٢٣٥ هـ)

عند أبي الهذيل العلاف وبه نصـل الى ذروة الاعتزال نضـجا واكتمال موضـوعات • ولا غرو فالقرنان الثانى والثالث يمثلان أوج الحضارة الاسلامية فى مختلف مظاهرها : وأبو الهذيل العلاف بشهادة الخصوم ليس من أكبر شيوخ المعتزلة ولكن وكما يصفه الملطى : لم يدرك فى أهل الجدل مثله ، فهو أبوهم وأستاذهم ، كان الخلفاء الثلاثة ـ المأمون والمعتصم والواثق ـ يقدمونه ويعظمونه وكان الوزير أبن أبى دؤاد من تلامذته ، وكان لا يقوم له فى الكلام خصم يصـوغ الكـلام صياغته (١)•

تكـوينه الفـكرى :

١ ـ تملذته على شيوخ المعتزلة : يقال انه أخذ العلم عن عثمان الطويل (٢) أحد أصحاب واصل وكان الاخير قد بعثه الى ارمينيه ، وفى قول آخر انه أخذ الاعتزال عن بشر بن سعيد وابى عثمـان الزعفرانى صاحبى واصل بن عطاء (٣) •

★★ هو أبو الهذيل محمد الهذيل العبدى نسبه الى عبد القيس فقد كان مولاهم ، لقب بالعلاف لان داره فى البصرة كانت بالعلافين وفى قول آخر انها كانت حرفته وكذلك معظم المعتزلة لقبوا بحرفهم فقد كانوا من الموالى ومن أصحاب الحرف كما أسلفنا ولد عام ١٣٥ هـ وقد عمر مائة سنة •

(١) الملطى التنبية ••• ص ٤٥

(٢) اقاضى عبد الجبار : طبقات المعتزلة

(٣) الملطى : التنبية •••ص ٤٣

٢ ـ موهبة فى الجدل فى عصر المجادلات الفكرية والعقائدية : لم يبلغ الجدل أشده فى عصر من عصور الاسلام كما بلغ فى النصف الثانى من القرن الثانى ثم القرن الثالث ، وكذلك مسار الفكر ومنطق التاريخ، لقد ولى عصر الايمان والتصديق ـ حيث الصحابة والتابعون ـ واقبل عصر العقل والجدل ـ حيث المفكرون والمتفلسفون ★: فكان الصراع الفكرى ليس فحسب بين الاسلام ممثلا فى المعتزلة وبين المجوس وغيرهم من أصحاب الديانات ، بل بين المعتزلة وكل من المجسمه ـ ممثلة فى كل من المقاتلية ★★والكرامية*** ـ وكذلك الشيعه ، وكان لكل فرقه

★ سبقت الاشارة الى أن أى دين يمر بمرحلتين : مرحلة الايمان والتصديق ثم رحلة النظر والنزعة العقلانية ، فى المرحلة الاولى : الدين نبته يخشى عليها من الاعاصير وفى المرحلة الثانية فتوة وشباب يتحدى الانواء وبصارع التيارات ٠

★★ نسبة الى مقاتل بن سليمان (ت١٥٠هـ) من رجال التفسير الحديث،ذهب الى أن الله جسم من لحم ودم وأنه سبعة أشبار بشبر نفسه فظهرت حركة التأويل العقلى لدى الجهم والجعد لتنقية العقيدة من شوائب التجسيم لدى المقاتلية ، وممن ذهب مذهبه خشيش بن أصرم (ت٢٥٤هـ)، ومع أن مقاتلا وكثيرا من اتباعه كانوا من رجال الحديث الا أنهم لم ينتبهوا أن الحديث رواية ودراية اذ وقفوا عند الرواية دون الدراية فلم يكونوا يتدبرون ما يروون من أحاديث حتى جاء كثير منها مخالفا للمعقول غير مطابق للاصول ٠

★★★ نسبة الى محمد بن كرام السجستانى (ت٢٥٥هـ) كان زاهدا متقشفا كما كان مجسما حشويا الامر الذى أدى الى حبسه فى خراسان، ولكن زهده وورعه جعل الناس يجتمعون حوله فى الشام كما انتشر المذهب قبل ذلك فى خرسان على يد أحد أنصار الكرامية : محمد بن الهيصم الذى خفف من علواء التجسيم لدى محمد بن كرام وحاول أن يقترب من مذهب أهل السنه ، ولعل من عوامل انتشار الكرامية أن التجسيم كما أسلفنا أقرب الى تصور العامة من التنزية أو التجريد فضلا عن تشجيع السلطان

=

أساطين رجالها ومتكلميها من أمثال هشام بن الحكم للشيعة : هذا الى جانب موجة من الالحاد يشيعها الزنادقة كوســـيلة أنجح فى محاربة الاسلام من أعتناق دين قد يجد المتكلم المسلم فيه مطعنا بينما التحلل باسم التحرر يبدو فيه الملحد غير ملتزم بشيء من العقيدة ٠ ★

ولم يكن الخلاف مقصورا بين الفرق بل بين متكلمي الفرقة الواحدة، خالف النظام استاذه العلاف ، وسخر المزدار من بعض آراء العلاف ، وتبادل معتزلة البصرة وبغداد النقد ، فى خضم هذا الصراع كله اتيحت عبقرية أصيلة ومقدرة فائقة فى الجدل ★ لأبي الهذيل العلاف حتى

=

محمود بن سبكتكين للهيصمية ولكن الحركة لم تصمد اذ تكاتف عليها المتكلمون والفقهاء من الحنفية والشافعية ٠

★ من أطرف مناظرات العلاف مع الشكاك ما حدث بينه وبين صالح ابن عبد القدوس الذى مات له ابن فذهب اليه العلاف فرآه حزينا فلما واساه العلاف رد صالح : جزعت على أبني لانه لم يقرا كتاب (الشكوك) قال العلاف : وما كتاب (الشكوك) ؟ قال : كتاب وضعته ، من قرأه شك فيما كان حتى يتوهم انه لم يكن وفيما لم يكن حتى يظن انه قد كان ، فقال العلاف : فشك أنت فى موت أبنك حتى كأنه لم يمت وان كان قد مات ، وشك انه قد قرأ كتاب الشكوك وان كان لم يقرأه (المنية والامل ص ٤٦ ــ ٤٧) ٠

★ روى عن نفسه أنه أول ما تكلم ــ أى جادل ــ كانت سنه خمس عشرة سنة وكان ذلك مع يهودى غلب عامة المتكلمين وقطعهم ، اذ كان يقول لهم : انتم متفقون معنا على نبوة موسى ولكنا نجحد نبوة نبيكم فأنتم تابعون لنا فيما نحن متفقون عليه ولكنا لا نتبعكم فيما نحن مختلفون عليه : فلما دخل عليه العلاف اشفق عليه استاذه عثمان الطويل ولكنه أصر ، وسخر منه اليهودى قائلا : أى ماترى مافعلته يابنى بمشايخك ؟ فرد عليه العلاف : دع عنك هذا أما أن تسالني أو أسالك ، فسأله اليهودى مكررا نفس مقالته : أليس موسى نبيامن أنبياء الله قد صحت نبوته وثبت دليله ؟ فرد العلاف : ان الذى سالتني عنه من أمر موسى عندى على أمرين أحدهما انى أقر بنبوة موسى الذى أخبر بصدق نبوة نبينا وبشر

=

قيل عنه انه كان يقطع خصمه بأقل كلام ، وأنه أسلم على يديه زيادة على ثلاثة آلاف رجل ، وأن محاوريه أو خصومه قد شهدوا له بالتفوق اذ لم يكونوا يجرأون على مناظرته ، وقد صادفت هذه المقدرة الفائقة ذاكرة قوية متمكنة من حفظ الشعر حتى قال المبرد عنه انه حضر له مجلسا استشهد فيه العلاف بثلاثمائة بيت من الشعر ٠

٣ ـ افادته من الفلسفة اليونانية : عاصر العلاف حركة الترجمة الضخمة فى العصر العباسى ، ويشير معظم كتاب الفرق الى أنه أخذ عن الفلسفة اليونانية : فيقرر أبو الحسن الاشعرى أنه ـ أى العلاف ـ أخذ مذهبة في الصفات من أرسطو طاليس ، ويشير الشهرستانى الى أن العلاف وافق الفلاسفة فى أن الباري تعالى عالم بعلم هو ذاته ٠

بل يكاد يحمل بعض الباحثين العلاف وزر اقحام الفلسفة اليونانية فى مسائل علم الكلام بما تتضمنه هذه المسائل من أصول العقيدة ، ولكنهم فى ذلك أسرفوا فى التجنى على العلاف ، فهو حقيقه قد أفاد من الفلسفة اليونانية الى حد أن أصبح هو يمثل نقطة تحول كبري في الاعتزال، ولكن شتان بين أن يكون قد استفاد منها مصطلحات كما أمدته بأسلحة جدلية وبين أن يكون قد أقحم نظريات يونانية فى أصول العقيدة ، والتصور الثانى لم يثبت على العلاف ، فهو لم يطوع أصول الدين لآراء ونظريات فلاسفة اليونان ، وماقدمه فى دقيق الكلام من نظرية فى الجزء

بنبوته ، ون كان عن هذا تسالنى فانا مقر بنبوته ، وان كان موسى الذى تسالنى عنه لا يقر بنبوة نبينا محمد ٠٠ صلى الله عليه وسلم ، ولم يأمر باتباعه ولم يبشر به فلست أعرفه ولا أقر بنبوته ، فحير اليهودى ثم سأله فما تقول فى التوارة ؟ فرد العلاف : ان كانت التوارة التى أنزلت على موسى النبى الذى أقر بنبوة نبيى محمد فهى التوراة الحق ، وان كانت أنزلت على الذى تدعيه فهى باطل غير حق وأنا غير مصدق بها ، فما كان من اليهودى لا أن سبه وافحش له القول فثار الناس عليه حتى فر من البصرة (تاريخ بغداد ج٣ ص ٣٦٧)٠

الذى لا يتجزأ مخالف تماما لنظرية ديمقريطس أو ابيقور ، وأن استخدم مصطلحات الفلسفة اليونانية كالجوهر والعرض فان لها عنده مدلولا مباينا لمفهومها اليونانى .

أريد أن أقول كان العلاف كسائر المتكلمين ملتزما ، فهو ان انفتح فكره على تراث أمم أخرى فانما يأخذ منه بقدر ويطوعه تماما لما هـو ملتزم به من أصول الدين الذى لم يفرط فيه فى شيىء ، والا لما أخذ عنه أشد خصومه عداء له نظريته فى الجزء وهى أكثر نظرياته التى تبدو من مصدر يونانى .

مؤلفاته :

لم يبق لنا من كتب العلاف شيئا ، بل لانكاد نعرف بالتفصيل أسماء كتبه ، فلم يذكر ابن النديم اسم أى كتاب من كتبه ، وان كان قد ذكر فى باب (الكتب المؤلفة فى متشابه القرآن) أن لابى الهذيل العلاف كتابا فى ذلك (١) : كذلك يشير اليه الخياط المعتزلى كثيرا فى كتابه الانتصار دون أن يذكر اسم كتاب له ، ويشير ابن خلكان (٢) الى كتاب للعلاف باسم «ميلاس» ، وكان ميلاس رجلا مجوسيا فاسلم بعد ان حضر مناظره العلاف لجماعة من الثنوية قطعهم فيها ، ويذكر البغدادى (٣) ردود معتزله بغداد كالمرادار وجعفر بن حرب على العلاف ، ولابد ان تكون هذه ردودا على كتب العلاف ، كذلك يذكر كتابا له باسم الرد على النظام وآخر فى الاعراض والانسان والجزء الذى لا يتجزأ .

على أن أبا الهذيل قد ترك مدرسة فى الاعتزال ، فلا يكاد يعرف أحد من المعتزلة من بعده الا وقد أخذ عنه أو انتسب اليه ، ليس فحسب من معتزلة البصره بل وبغداد كذلك ، وأعظم رجال المعتزلة وهو النظام تلميذ له .

---

(١) الشهر ستانى : الملل والنحل ج ١ س ٣٣
(٢) ابن النديم : الفهرست ص ٢٢
(٣) ابن خلكان : وفيات الاعيان ج ٣ ص ٣٩٦

آراؤه الكـــلامية

أولا : فى الالهيات :

١ ـ صفات الله : أ ـ الصفات عين الذات

سبقت الاشارة الى أن الصفات عين الذات لدى المعتزلة، وأبو الهذيل العلاف هو أول من فصل القول فيها ، فالله تعالى عالم بعلم هو هو ، قادر بقدرة هى هو ، فاذا قلت : ان الله عالم اثبت له علما هو الله ونفيت عنه جهلا ، واذا قلت : قادر نفيت عنه عجزا وأثبت له قدرة (١) .

وقد سبقت الاشارة ان قصد المعتزلة من ذلك معارضة التصور المسيحى الذى يجعل الأقانيم قائمة بالذات أو بالجوهر مستقلة عنـه مما يحتمل التعدد والكثرة فى وصف الذات الالهية .

على إن ذلك لا يعنى من ناحية أخرى نفى الصفات عن الذات بدعوى ان اثبات صفة ما للذات انما يفيد التعدد فضلا عن المشاركة بين الله والمخلوقين ★ ؛ ولذا يفرق الشهرستانى بين قول القائل : «عالم بعلم هو ذاته» ففى ذلك اثبات صفة هى بعينها ذات وذلك هو رأى العلاف ، وبين القول : عالم بذاته لا بعلم » ففى ذلك نفى الصفة أو اثبات ذات مجردة عن الصفة ، ومن ثم لا وجه لنسبة رأى العلاف الى أرسـطو أو افلوطين .

وقد وضح الخياط رأى أبى الهذيل اذ يقول : قال أبو الهذيل ولقولى هذا نظائر عند أهل التوحيد وذلك أنهم بأجمعهم يقولون:ان وجه الله هو الله ، لان الله قد ذكر الوجه فى كتابه فقال : « انما نطعمكم لوجه الله » (الانسان : ٩) . وقد فسد أن يكون لله وجه هو بعضه أو وجه صفة له قديمة معه ـ جل الله وتعالى عن ذلك ـ فلم يبق الا أن

(١) البغدادى : الفرق بين الفرق ص ١٢٢ ـ ١٣٢

(٢) الاشعرى : مقالات الاسلاميين جـ ١ س ٣٢٥ .

★ هذا هو موقف الاسماعيلية (أنظر الكرمانى : راحة العقل ص٥٤ ونقطة البدء فى هذا الرأى من أفلوطين حيث الواحد المجرد نقطة بدء لا يتصف بشىء .

يكون وجهه هو ، كما يقال : هذا وجه الامر أى هذا الامر نفسه وهذا وجه الرأى أى هذا هو الرأى نفسه ، فلما كان هذا هكذا وفسد أن يقال : ان لله وجها أو أن للرأى وجها فكذلك قلت أنا : ان علم الله هو الله ، كما قال قائلكم : ان وجهه هو (١) ·

ب ـ علم الله لا يتناهى

ولما كان علم الله هو الله ، وكان الله لا يتناهى فانه ليس لعلم الله نهاية ، ولما كان الله يعلم ذاته وكانت ذاته ليست بذات غاية ولا نهاية فانه ليس لعلم الله غاية أو نهاية (٢)·

ولا يقال كما نسب ابن الراوندى ذلك كذبا الى العلاف ـ فى تفسير قوله تعالى : « وهو بكل شىء عليم » (البقرة:٢٩) انه لماكان الكل يوجب الحصر والنهاية ـ أى لما كانت الاشياء متناهية فذلك يوجب ان يكون لعلمه غاية ، لأن أبا الهذيل قد شرح هذه الآية بقوله إن المحدثات ذات غايات ونهايات محصاة معدودة لايخفى على الله منها شىء ·

حـ ـ تناهى مقدورات الله (سكون حركات أهل الخلدين) :

على ان ما ساقه أبو الهذيل بالنسبة للعلم لم يسقه بالنسبة للقدرة، ذلك انه نظر الى العلم من حيث صلته «بالذات» فجعله ازليا لامتناهيا ، ولكنه نظر الى القدرة من حيث صلتها «بالموضوع» أو بالاحرى «المقدور» فقال بتناهى مقدورات★ الله ، وذلك ان للاشياء كلا والله تعالى قد «احصى كل شىء عددا» (الجن:٢٨) والاحصاء والاحاطة لاتكون الا لمتناه ذى غاية ·

اراد أبو الهذيل ان ينفرد الله باللانهائية ازلا وابدا فلا يشاركه فى ابديته احد كما لا يشاركه فى القدم احد ، ولذا قال بتناهى مقدورات

---

(١) أبو الحسين الخياط : الانتصار ص ٥٩ ـ ٦٠ بيروت ١٩٥٧

(٢) المرجع السابق ص ٩٠ ـ ٩١

★ قال بتناهى مقدورات الله ولم يقل يتناهى قدرته ·

الله أو بالاحرى بفناء حركات أهل الخلدين ـ الجنة والنار ـ ليكون الله ولا شيء معه كما كان فى البدء ولاشيء معه ، فيسكن أهل الجنة سكونا دائما فى اللذات ويسكن أهل النار سكونا دائما فى الآلام وذلك هو تفسير قوله تعالى «هو الاول والاخر» فالاول هو الذى كان ولاشيء معه والآخر هو الذى يبقى ولا شيء معه ٠

واذا كان القول بأن الصيفات عين الذات قد جاء ردا على المسيحية، فان القول بتناهى مقدورات الله قد جا ،ردا على الدهرية أو بالأخرى القائلين بقدم العالم فاذا جاز أن يكون بعد كل حركة سواها لا الى آخر ، وبعد كل حادث آخر لا الى غاية ، فهلا صح قول من زعم ان لا حركة الا وقبلها حركة ولا حادث الا وقبله حادث لا عن أول لا حالة قبله ان الايمان بالخلود أى لا تناهى الحركة مستقبلا يقاس عليه القول بالقدم أى لاتناهى الحركة فيما مضى ، فكان ان رد عليهم العلاف بالتسوية بين الحالين ، فكما ان الحوادث لها ابتداء لم يكن قبلها حادث ، كذلك لها آخر لا يكون بعده حادث (١) ، ولاجل هذا قال بفناء مقدورات الله عز وجل أو بالاحرى سكون أهل الخلدين ٠

غير أن كثيرا من المعتزلة لم يوافقوا العلاف على ذلك ، فقد شنع عليه أبو موسى المردار ★ ، واعتذر عنه الخياط بأنه أى العلاف قد قال ذلك على سبيل المعارضة لا التقرير ، فهل قال ذلك حقا ايمانا بذلك أم على سبيل معارضة الخصوم من الدهرية ؟ ٠ ان كان الاول فكيف يمكن تفسير الخلود ، وان كان الثانى فقد خانته مقدرته الجدلية لان لاسبيل الى قياس الماضى على المستقبل ،فليس كل ماله أول له آخر ، فالعدد له أول ولا آخر له ، والزمان له أول ولا آخر له ، فكل ذى آخر فله بداية ، وليس كل ذى

---

(١) البغدادى : الفرق بين الفرق ص ٧٤

★ قال المردار ، يلزمه اذا كان ولى الله فى الجنة قد تناول باحدى يديه الكاس وبالاخرى بعض ما اتحفه الله به ثم حضروقت السكون الدائم ، ان يبقى ولى الله أبدا على هيئة المصلوب !!

بداية فله آخر كما يرى الكندى (١) .

د ـ ارادة الله :

يقول الشهر ستانى عن العلاف انه أثبت ارادات لا محل لها يكون البارى تعالى مريدا لها وهو أول من أحدث هذه المقالة ، وتابعه عليها المتأخرون ، وقال فى كلام البارى تعالى ان بعضه لافى محل ، وهو قوله: كن ، وبعضه فى محل كالامر والنهى والخبر والاستخبار ، وكان أمر التكوين عنده غير أمر التكليف (٢) .

فرق العلاف فى كلام الله المعبر عن أمرين أمر التكوين وأمر التكليف ، بين قوله تعالى « انما قولنا لشىء اذا أردناه أن نقول له كن فيكون » (النحل : ٤٠) «انما أمره اذا أراد شيئا أن يقول له كن فيكون (يس : ٨٣) وبين قوله تعالى « أقيموا الصلاة واتوا الزكاة » « قم الليل الا قليلا » ، فامر الله وارادته فى التكوين لا فى محل ، ذلك ان المحل أو الموضوع فى حال العدم لم يتكون بعد ، ذلك أمره أو كلامه فيما يتصل بالاحداث أو الخلق ، أما اذا أمر مخلوقين بالصلاة أو الزكاة أو بأى أمر من التكاليف الشرعية فان المامور هنا قائم موجود ، ومن ثم فان القول صادر الى «محل» هكذا كلامه فى الامر والنهى والخبر والاستخبار أو بالاحرى فى أمر التكليف .

تفرقة أخرى لدى العلاف بين الاراده والمراد ، اذ حكى عنه الكعبى أنه قال ارادة الله غير المراد فارادته لما خلق هى خلقه له ، وخلقه للشىء عنده غير الشىء بل الخلق عنده قول لا فى محل .

بعد أن فرق العلاف بين ارادة لا فى محل وأخرى فى محل كان لابد أن يفرق بين الارادة والمراد ، لان المراد هو المحل أو الموضوع ، فارادته للشىء غير الشىء وخلقه الشىء غير المخلوق ، كما أن الفعل غير

---

(١) رسائل الكندى الفلسفية تحقيق عبد الهادى أبو ريده جـ ١ ص ٣٠

(٢) الشهر ستانى:الملل والنحل تحقيق فتح الله بدران جـ١ ص٧٢

المفعول ، ليست هذه تدقيقات شكلية كما تبدو ولكنها تتصل بمسألتين .
الاولى : نفى الجبر ، يقول الاشعرى عن العلاف : ارادته للايمان ليست بخلق له ، فالله أراد لعباده اليسر ولا يريد بهم العسر ولكن العسر قائم لان الارادة غير الخلق : ولو اتحدت الارادة بالمراد لكان الناس مجبورين على ما أمرهم به الله .

الثانية : مكالمة الله لاحد أنبيائه ليست صادرة مباشرة عن الله: فكلام الله لموسى : «فلما أتاها نودى ياموسى انى أنا ربك ... (طه : ١١ ، ١٢) ،المنادى هو الله ولكن النداء صادر من تجاه شجرة ، لان الله لا يتحدد بجهة ، ومن ثم فان موسى سمع نداء وكلاما وفهمه ، ولكن النداء ليس هو المنادى ، والكلام ليس هو المتكلم★وانما الكلام شيء خلقه الله كما شاء (١) ، كذلك التفرقة بين الارادة والمراد .

هـ ــ وجوب فعل الاصلح على الله :

تتصل هذه الفكرة بقدرة الله ، وقد سبقت الاشارة الى قول العلاف بتناهى مقدورات الله ، ولكن ذلك لا يعنى تناهى قدرته ــ جل شانه ، ذلك أن القدره صفة ذات لله ، واذا كان الله قادرا بقدرة هي ذاته ، فان ما يصدر عن الذات هو أكمل أو أصلح الافعال ، فالله لم يدخر شيئا من الاصلح لعباده ولكن ذلك لايعنى تناهى قدرة الله ، كان الله قادرا على فعل ما هو أصلح مما فعل ، ولكن ذلك كان يتنافى مع التكليف ، فالله قد فعل ما هو أصلح لعباده ، ولكن فعل الاصلح من الله مشروط بعدم الالجاء أى اكراه الناس على الخير أو الايمان «ولوشاء

★ يمكن توضيح ذلك بما هو حاصل فى عصرنا : فنحن نسمع صوت مقرىء القرآن ــ وقد يكون متوفيا ــ فى المذياع فالكلام صادر من المذياع أو جهاز التسجيل بينما المتكلم هو المقرىء،ومن ثم فالمتكلم هنا غير الكلام كذلك كلام الله لموسى صادر من تجاه شجرة فالمتكلم هو الله والكلام صادر من تجاه غير الله (فلما أتاها نودى من شاطىء الوادى الايمن فى البقعة المباركة من الشجرة أن يا موسى انى أنا الله رب العالمين) (القصص : ٣٠)

(١) رسائل العدل والتوحيد من رسالة القاسم الرسى تحقيق محمد عمارة جـ ١ ص ١٠٩ دار الهلال .

ربك لآمن من فى الارض كلهم جميعا » (يونس : ٩٩) ، فعل الاصلح من الله اذن ليس مطلقا ولكنه مشروط بالتكليف وحرية ارادة الانسان ، اذ كان الله قادرا على ان يؤمن من فى الارض كلهم جميعا ولكن ذلك فيه الجاء أو آكراه لهم على الايمان فتنفى حرية ارادة الانسان ، كان الله قادرا على فعل أصلح مما فعل بعباده فلا تناهى لقدرة الله ، ولكن اذا كان الله قد فعل ما هو أصلح بعباده ـ فى حدود التكليف ـ وكان ذلك واجبا عليه ـ وجوب حكمة منه ـ فان الله لا يفعل ما هو دون الاصلح ، لان فعل ما دون الاصلح اما لنقص أو جهل أو حاجة والله سبحانه قد تعالى عن ذلك ، فلا يوصف الله بالقدرة على أن يجور ويظلم ، لان ذلك لا يكون الا عن نقص غير جائز على الله ، وهو اذا خلق الخلق فلا حاجة به اليهم وانما لنفعهم ، فلا يجوز أن يدع الله ما هو أصلح ويفعل ماهو دون الاصلح (١) .

والله اذ كلف الانسان فقد أقدرهم على فعل ما هم مكلفون به ؛ لقد أقدر عباده على الحركات والسكون والاصوات والارادات وسائر ما يعرفون كيفيته ، فأما الاعراض التى لاتعرف كيفيتها كالألوان والطعوم والارابيح والحياة والموت والعجز والقدرة فليس يجوز أن يوصف البارى بالقدرة على أن يقدرهم على شىء من ذلك .

ثانيا : فى الانسان :

أ ـ تعريف الانسان :

لتعريف الإنسان فى أى مذهب أهمية خاصة ، انه حجر الزاوية فى هذا المذهب ويحدد الاتجاهات العامة فيه ★ .

---

(١) الاشعرى : مقالات الاسلاميين جـ ٢ ص ٤٨٣

★ عرف أرسطو الانسان انه حيوان ناطق ، واعتبر النطق ماهية الانسان وذلك لان فلسفة أرسطو كلها تدور حول الماهية . عرف ماركس الانسان أنه حيوان صانع الآله أى وفقا لوظيفته لان الجانب الاقتصادى هو حجر الزاوية فى مذهبه وهكذا .

يعد المعتزلة الانسان كائناً مكلفاً

ويعد المعتزلة الانسان كائنا مكلفا ، أى مسئولا عن عمله والملامح العامة للمذهب اذن تتحدد على النحو الآتى :

١ ــ أن الانسان قد حمل الامانة أى أنه مكلف بالتكاليف عقلية (خلقية) وشرعية ٠

٢ ــ أن الله اذ كلفه وهبة العقل وأقدره على الاختيار بين الضدين : الخير والشر « وهديناه النجدين » ٠

٣ ــ ان الانسان حر مختار فيما هو مكلف به مسئول عنه يوم القيامة أما ماعدا ذلك من الافعال فهو مجبر ٠

٤ ــ أن التكليف يتصل بالعمل ومن ثم كانت أصول الاعتقاد لدى المعتزلة وثيقة الصلة بالسلوك أو العمل وليست لمجرد التأمل ★ ٠

قد نجد تعريفات مختلفة من المعتزلة للانسان ولكنهم لا يختلفون حول الصفة الاساسية له : انه مكلف ، وليس بين تعريفاتهم ما يتعارض مع صفة التكليف ٠

عرف أبو الهذيل العلاف الانسان بأنه : الشخص الظاهر المرئى الذى له يدان ورجلان ، ولا ينسب فعل الى عضو من أعضاء الانسان وانما الفعل هو للانسان ككل ، فلا يفعل عضو له على انفراد .

تعريف لا يهتم بتحديد الماهية بقدر ما يهتم بتحديد المسئولية ولا يشير الى جوهر الانسان بقدر ما يشير الى فعله ٠

واذا كان الانسان مكلفا مسئولا مجازا على فعله بالنعيم أو الآلام، فان ما لا ينعم أو يتألم من أعضاء الانسان لا يستحق عنده أن يكون ضمن ما يطلقون عليه اسم الانسان ، يقول الاشعرى : وحكى أن أبا

★ بينما النظر عند أرسطو اسمى من العمل لان النطق فى تعريفه للانسان لايشير الى جانب عملى ٠

الهذيل كان لا يجعل شعر الانسان وظفره من الجملة التى وقع عليهـا اسم الانسان (١) ٠

واذا كان الانسان غير مسئول عما يقع منه حال النوم فان الانسان لدى العلاف فى حالة نومه مسلوب النفس والروح دون الحياة (٢) ٠

ب — فى الايمـــان

الايمان لدى العلاف هو جميع الطاعات : فرضها ونفلهـا ، وأن المعاصى على ضربين : منها صغائر ومنها كبائر ، وهذه على ضربين : منها ما هو كفر ، ومنها ما ليس بكفر ، فمن الكفر من شبه الله بخلقـه أو جوره فى حكمه أو كذبه فى خبره أو ردما أجمع عليه المسلمون من بينهم نصا وتوقيفا ، ومن الكفر كذلك الزعم أن الله يرى كما ترى المرئيات أو أن الله يكلف الناس مالا يطيقون ٠

ومن الكبائر التى تعد فسقا ولا تعد كفرا ترك الصلاة والصيام عمدا ٠

أما الصغائر فيمكن ان يغفرها الله لمن اجتنب الكبائر على سبيل التفضل من الله لا على طريق الاستحقاق (٣) ٠

جـ — قدرى الاولى جبرى الآخرة :

ذهب أبو الهذيل العلاف الى أن الانسان حر مختار فى الدنيا ، مجبر فى الآخرة ، فحركات أهل الجنة والنار فى الآخرة كلها ضرورية مخلوقة لاقدرة للعباد عليها ، اذ لو كانت مكتسبة لكانوا مكلفين بها أى أنه لو كانت باختيارهم وارادتهم لكانوا مسئولين عنها ، ان الحر المختار يختار بين الفعل وضده ، وأهل الجنة غير قادرين على ضد ما يفعلون ،

---

(١) الاشعرى : مقالات الاسلاميين جـ ٢ ص ٢٤ — ٢٥
(٢) المرجع السابق جـ ٢ ص ٢٣٩
(٣) المرجع السابق جـ ١ ص ٣٠٣ — ٣٠٤

انهم مضطرون الى ماهم فيه من حركة أو سكون ، ويشرح الخياط موقف العلاف بقوله : ان أبا الهذيل كان يزعم أن الدنيا دار عمل ونهي ومحنة واختبار ، والآخرة دار جزاء ، وليست بدار عمل ولا دار أمر ولا نهي ولا محنة ولا اختبار ، فأهل الجنة فى الجنة ينعمـون فيها ويلذون ، والله تعالى المتولى لفعل ذلك النعيم الذي يصل اليهم ، وهم غير فاعلين له، ولو كانوا فى الجنة مع صحة عقولهم وأبدانهم — يجـوز منهم اختيـار الافعال ووقوعها منهم لكانوا مأمورين منهيين ، ولو كانوا كذلك لوقعت منهم الطاعة والمعصية ، ولكانت الجنة دار محنة وأمر ونهى ، ولم تكن دار ثواب (٢) ٠

ومع سلامة حجة العلاف من الناحية الاستدلالية فانه ليس عليها دليل من السمع ، ومن ثم لم يوافقه عليه كثير من المعتزلة ٠

د — نظرية التولد :

اثبت المعتزلة ارادة حره للانسـان تجعله مسـئولا عن الافعـال الصادرة عنه ، ولكن هناك من الافعال ماتقع بسببه وان خرجت عن اختياره ، وهكذا اقتضى استقصاء البحث فى حرية الانسـان ومـدى مسئوليته عما يصدر عنه من الافعال النظر فى ذلك النوع من الافعال التى تحصل من الانسان على سبيل الخطأ ، يقـول الايجـى : أعلم ان المعتزلة لما أسندوا أفعال العباد اليهم ورأوا فيها ترتيبا قالوا بالتوليد، والفعل المتولد ليس اراديا تماما لانه على حد تعبير الاسكافى : تهيـأ وقوعه على الخطأ دون القصد اليه والاراده له ٠

ويعد أبو الهذيل العلاف أول متكلم فى التولد ★ ، والمشـكلة الاخلاقية والتشريعية بصدد الفعل المتولد هى : هل يمكن أن يعد فعلا للانسان يسأل عنه كالافعال الارادية المباشرة ؟ فان كان مسئولا عنه ،

---

(٢) الخياط:الانتصار تحقيق ينبرج ص٧٠ طبعة القاهرةعام١٩٢٥
(١) الايجى : المواقف ص ٣١٦
(٢) الاشعرى : مقالات الاسلاميين ج ٢ ص ٦١
★ فى قول آخر انه بشر بن المعتمر الذى أحدث القول بالتولد ٠

فكيف ذلك وهو لا يتسنى له تركه ؟ وان لم يكن فعلا للانسان فكيف وقد وقع بسببه ؟ والواقع أن فى الفعل جانبين : علاقة السبب بالمسبب أو بالاحرى قانون العلية ، وهى عند المعتزلة علاقة ضرورية ، ومن ثم ينتفى وجه الارادة فيه لانه يستحيل على الانسان أن يترك المسبب بعد فعل السبب ، فان اطلق انسان سهما فقتل به طفلا دون قصد منه فان مقتل الطفل نتيجة اصابته بالسهم فعل ضرورى ★★ ، ذلك ما اتفق عليه المعتزلة فلا سبيل الى انكار الضرورة فى العليه — وان خالفتهم فى ذلك فرق أخرى كالاشاعره — والا على حد تعبيرهم لجاز أن يطلق الرامى السهم فلا ينطلق ، ولجاز أن يعتمد أقوى الخلق بأحد السيوف على قفاه فلا يحدث القطع ، ولجاز أن يتحرك الجبل باعتماد الضعيف النحيل ولا تتحرك الخردلة باعتماد القوى المتين (١) ٠

امثلة كلها تدل على تمسك المعتزلة بفكره الضرورة فى العلية فى العالم الطبيعى ، ولكن ذلك لا يعنى تجاهلهم القدرة الالهية ، اذ أن ذلك كله بموجب ما طبع الله الاجسام والموجودات عليه ★٠

أما الجانب الآخر المتعلق بالمسئولية الدينية والاخلاقية والقانونية فذلك ما اختلفت المعتزلة فيه ★★ ٠

✱✱ يلاحظ أن الفعل المتولد انما يحصل بتوسط فعل آخر فمقتل الطفل قد تم بتوسط السهم ومن حفر حفرة فسقط فيها عابر طريق فالسقوط قد تم بتوسط الحفرة ، فالفعل المتولد فعل غير مباشر فضلا عن أنه غير ارادى ٠

(١) الخياط : الانتصار ص ٦١ ، الاشعرى : مقالات الاسلاميين جـ ٢ ص ٨٨

✱ولذا قالت طائفة فى الفعل المتولد من غير الحى : انه فعل الله وقالت طائفة انه فعل الطبيعة ٠

ابن حزم : الفصل فى الملل والنحل جـ ٥ ص ٥٩

★★ وهم فى ذلك معذورون فلازالت أحكام قوانيننا المعاصرة لا تقول برأى قاطع بصدد الاصابة أو القتل خطأ ويتراوح الحكم بين البراءة وبين تخفيف العقوبة ٠

١ ــ ذهب النظام ومعمر الى ان المتولدات ليست فعلا للانسان .
٢ ــ ذهب ثمامه بن الاشرس الى ان فعل الانسان يقتضى الارادة ، وحيث لا ارادة فى الفعل المتولد فهو ليس فعله ، وانما يضاف هذا الفعل الى الانسان على سبيل المجاز .

٣ ــ ذهب الجاحظ الى أنه فعل للانسان على سبيل الطبع لا الاختيار لانه لا يقع باختيار منه الا الفعل الارادى .

٤ ــ وذهب ضرار بن عمرو وحفص الفرد الى أن ما تولد من فعله فهو فعله ، وما سوى ذلك مما لا يقدر على منعه فهو فعله غير أنه كسب له خلق لله عز وجل (١)

ويستقصى المعتزلة تحديد المسئولية فى الفعل المتولد ، هل يقتضى كى يكون مسئولا عنه على نحو ما التعاقب الزمنى أو التماس المكانى ؟ فاذا مات المسبب مثلا قبل وقوع الفعل المتولد ، فهل يسأل عن فعله ؟ وكيف يسأل عن فعل وقع بعد موته ، وبموت الانسان ينتهى عمله ومسئوليته ؟ لعل هذا هو مادعا ابن الراوندى الى أن يحرف كلام المعتزلة ويشنع عليهم بأن نسب اليهم القول : ان الموتى يقتلون الاحياء والاصحاء حقيقة لا مجازا ، وأن المعدومين يقتلون الموجودين ويخرجون أرواحهم من أجسامهم على التحقيق ، ويصحح الخياط العبارة بقوله : ان الاحياء القادرين على الافعال فى حال حياتهم وصحتهم تتولد عنهم بعد موتهم أفعال فتنسب اليهم هذه الافعال ولا تنسب لغيرهم (٢) ،فلا يعنى ذلك ان الميت فاعل بعد موته ، وانما وقع منه السبب وهو حى ثم مات فحصل الفعل المتولد بعد موته بزمان ، فيكون الفعل للميت فى الحقيقة طالما اختار سببه وأوجده على الوجه الذى وجد منه السبب وقد كان يصح ألا يفعله فلا يقع الفعل (٣) .

---

(١) الاشعرى : مقالات الاسلاميين جـ ٢ ص ٨٣
(٢) الخياط : الانتصار ص ٦٢
(٣) القاضى عبدالجبار : المغنى جـ ١٢ النظر والمعارف ص ٤٦٧ ــ ٤٧٣

ولكن اذا كان الفعل الواقع بعد موته منسوباً اليه ومحاسبا عليه ، فكيف يجوز أن يتوب عنه ، وقد وقع الفعل بعد موته ؟ ليست التوبة على ماسلف فقط من الذنوب ، ولكن الندم أحد مظاهر التوبة ، فان أيقن الفاعل أن الفعل لابد واقع — كأن يوقن الرامى قتل المصاب — فالامر وان كان لم يقع الا أنه صار فى حكم الواقع فيلزمه الندم ، فأما اذا لم يكن يعلم أن الاصابة خطأ ستقع فانه لا يستحق العقاب طالما كان جاهلا أو غير متوقع لوقوعه (١) .

واذا سن انسان سنة سيئة يعلم أنه سيقتدى بها بعده فانه يستحق العقوبة على فعله لا على فعل من اقتدى به ، من حيث أن المقتدى مختار ، ولكن يصير فعل غيره وجها يعظم فيه اثمه (٢) .

وقد تقصى المعتزلة البحث الى حد التساؤل : هل تتولد الطاعات عن معاصى ؟ وهل يسمى الفعل المتولد طاعة ؟ هل يرتكب الفرد معصية زاعما أنها وسيلة لطاعات : يسرق من أجل أن يتصدق ؟ أنكر المعتزلة تبرير الغاية للوسيلة ، فذهب بعضهم الى أن لاطاعات متولدة عن معاصى، وذهب البعض الآخر الى أن الفعل المتولد لايسمى طاعة لا معصية (٣) .

ثالثا : فى المعرفة :

البحث فى نظرية المعرفة يلقى الضوء على منهج المعتزلة بعامة والعلاف بخاصة فى التفكير ، فليست الافكار أشتاتا من الآراء لاضابط لها ولا رابط بينها وانما يجمعها نسق معين حتى تبدو منسقة مهما اختلفت الموضوعات .

١ — وجوبه الشك :

أول ما يجب على الانسان من حيث هو مكلف — أى مسئول

(١) المرجع السابق ص ٣٦٦
(٢) المرجع السابق ص ٤٧٤
(٣) الاشعرى : مقالات الاسلاميين جـ ٢ ص ٨٨

مسئولية أخلاقية ودينية ــ طرد الاعتقادات والظنون السابقة على التفكير والنظر ، لان الاعتقادات المسبقة ليست الا ظنا ولا يغنى الظن عن الحق شيئا ، انه يجب ألا يمنع الانسان عن التوقف أو التثبت ازاء المعتقدات سهو أو وهم أو دعة أو سكون ، كما ينبغى الا يبقى المكلف مقلدا معتقدا انه بعد النظر والشك سيصل الى ما وصل اليه بدونه وعن طريق التقليد، ذلك أن القول ٠٠ « بل نتبع ما وجدنا عليه آباءنا » ليس الا قبيحا فى العقل لن يعفيه من أن يكون آثما ٠

وليس الشك اثما ولا قبيحا ، وانما يقبح الشك لو ظل الانسان على حالة من الشك ، ولكنه يحسن فى ابتداء حال الانسان حتى يتسنى له أن يصل الى العلم الذى عنده تسكن النفس ، ولم يكن يقين قط الا وسبقه شك ، ولم ينتقل أحد من اعتقاد الى اعتقاد غيره حتى كان بينهما حال شك ★ ، ومن ثم فقد وجب الشك ووجبت معرفة مواضع الشك وحالاته الموجبة له (١) لتعرف بها مواضع اليقين وحالاته الموجبة له ٠

ولكن فيم ينبغى الشك ؟ سبقت الاشارة الى أن أهم صفة للانسان لدى المعتزلة أنه مكلف ، أى أن الدواعى العملية لديهم تفوق فى أهميتها المباحث النظرية *★ ، لان الاولى تتعلق بسلوك الانسان فى الدنيا

★ سبقت الاشارة الى موقف نبى الله ابراهيم : وكذلك نرى ابراهيم ملكوت السموات والارض وليكون من الموقنين ، فلما جن عليه الليل رأى كوكبا قال هذا ربى فلما أفل قال لا أحب الافلين ، فلما رأى القمر بازغا قال هذا ربى فلما أفل قال لئن لم يهدنى ربى لاكونن من القوم الضالين ، فلما رأى الشمس بازغة قال هذا ربى هذا أكبر فلما أفلت قال ياقوم انى برىء مما تشركون ، انى وجهت وجهى للذى فطر السموات والارض حنيفا وما أنا من المشركين (الانعام ٧٦ ــ ٧٩).

(١) القاضى عبدالجبار : المغنى جـ ١٢ النظر والمعارف ص ٢٣٧

** يختلف الامر بينهم وبين ديكارت الذى قصر الشك على النواحى النظرية دون العملية اذ استثنى الدين لان حقائقة عن وحى وكذلك

ومصيره فى الآخرة ، ان حال الانسان فى سلوكه واعتقاده كحال المسافر عليه أن يسأل ويبحث قبل أن يقدم على السفر حتى لا يضل أو يطرق طريقا فيه هلاكه ، فالغرض من الشك أن يتحرز الانسان من الضرر ليصل الى معرفة تمكنه من أداء الواجبات العقلية والشرعية ويكون عندها أقرب الى الايمان والصلاح ، فالعلم بأن طعاما لذيذا ولكنه مسموم صارف له عن تناوله ، ولن يتسنى للانسان المكلف أداء ما يجب عليه الا بعلم توصل اليه بالنظر بعد شك (٢) .

والشك واجب على الناس جميعا ماداموا مكلفين ، ولا يقال انه لايلزم العامة والاعراب ومن اختص بالجهل والغباء من حيث أنهم لا يدركون الادلة التى تحصل بالنظر وتؤدى الى صحيح الاعتقاد ، لان ذلك يعنى أنهم مكلفون بما لايطيقون ، ولا يقال يكفيهم اتباع العلماء تقليدا ، لان ذلك ان جاز فى الشرعيات فهو غير جائز فى العقليات وأصول الدين ، فلا يحسن من الانسان أن يكون فى الاعتقاد تابعا لغيره الا بعد التوقف والنظر فى الادلة ، كما يحسن منا فى الخبر أن يتثبت من صدق المخبر ومن حقيقة الخبر .

ولما كان المكلف يلزمه التكليف دائما ولا ينفك ذلك بحال ، وليس الحال كذلك فى العلوم النظرية من حيث انه لايسأل ان جهل غوامض المسائل فى الطبيعيات والرياضيات وعلوم اللغة ان أخطأ فيها ، كان التثبت والتفكير فى الالهيات والاخلاقيات الزم واوجب (١) .

٢ — اليقين ومراحله :

والله قد جعل المعرفة صلاحا للانسان ومن ثم كان النظر المؤدى

الاخلاق لدواعى عملية — والا يكون على حد تعبيره كمن هدم بيته قبل أن ينتقل الى بيت آخر ، أما المعتزلة فان الدواعى العملية هى التى تفرض على المكلف الشك فى أصول الاعتقاد والعادات الاخلاقية .

(١) القاضى عبد الجبار : المغنى جـ ١٢ ص ٢٤٧

(٢) المرجع السابق ص ٢٥٩

الى المعرفة أول ما يجب عليه فليس من شر اقبح من الجهل★ ٠

وبعد تخلية العقول من الاعتقادات الفاسدة المبنية على الظن ، فان أول ما يجب على العاقل المكلف النظر المؤدى الى معرفة الله ، فلا يجوز ان يبلغ أحد حتى يعرف الله ، وقد ذهب العلاف الى انه يلزم الطفل ان يبدأ بمعرفته نفسه ثم يلزمه بعد ذلك ان يأتى بجميع معارف التوحيد والعدل بلا فصل ، فالانسان حال البلوغ ان نظر علم ان خالقا خلقه ومدبرا دبره ٠ ويتيقن من وجوده ووحدانيته وعرف عدله وحكمته ٠

والعلم المؤدى الى معرفة الله ضرورى ، لانه العلم الاول الذى لا يتعلق بالامور المفصلة ، ولا تختلف فيه العقول ، لان معرفة الله على جهة الجملة من كمال العقل الذى لا يجوز ان تدخله شبهة البتة على وجه من الوجوه ، ولا يقدح فى ذلك جحود عدد كبير من الملحدين والمشركين بالله مع عدم جواز تواطئهم على الكذب والكتمان ، وانما يحدث الالحاد لان معرفة الله ليست مبتدأه فى العقول بالاضطرار والالهام ٠ وانما يصل بالضرورة الى معرفة الله وتوحيده وعدله بمجرد النظر العقلى ، وانما يختلف الناس فى الايمان به لالتفاوت عقولهم وانما لا يثار بعضهم الراحة والدعة والتقليد وفزعهم من النظر والتفكير أو لما يدخل فى نفوسهم من السهو والغفلة ، كذلك يلزم المكلف النظر حالا بعد حال للتذكر والتبين والتحرز من الغفلة والجهالة المؤديتين الى انكار وحدانية الله وعدله ٠

ويرى العلاف أن من مات ولم يفكر أو ينظر أو يستخدم ما وهبه الله من عقل ، ولم يعرف بذلك الله مات كافرا ، وان آمن بتوحيد الله وعدله

★فى واجب الانسان تجاه نفسه : ليس من شر اقبح من الجهل ، فى علاقة الانسان بالآخرين : ليس من شر أقبح من الظلم ٠

أستدراك : الافكار المعروضة هنا ربما ليست كلها للعلاف وانما نضجت على يد النظام ثم اكتملت كما عرضها القاضى عبدالجبار لكن العلاف قال بوجوب الشك وقال بوجوب معرفة الله حال البلوغ وعد معرفة الله ضرورية ، فالافكار الرئيسية له ٠

ولكنه لم يؤد ما كلفه الله بأدائه وفعله مات فاسقا ، اذ على الانسان أن يعرف نفسه فى الحالة الاولى وأن يعرف الله فى الحال الثانية ثم أن يعرف بمالا يعرف الا بالسمع من جهة الاخبار فى الحال الثالثة وذلك كله مالا عذر للانسان فيه (١) •

واذا كانت معرفة الله جملة أول ما يجب على الانســان المكلف ، فانه تلزمه بعد ذلك معرفة الواجبات الخلقية كشرط ضرورى لأدائها ، فالله الذى أوجب الواجبات قد جعل العقل للانسان لطفا ، كما نصب فى الفعل الخلقى الدلالة على جهة وجوبها ، ومكن المكلف من معرفة ذلك اذ لابد فيمن تلزمه طاعــة الامر أن يعرف ما يلزمه ومــا اختص به من صفاته حتى يتمكن من أداء مالزمــه ، لابد ان يعرف سـبب وجـوب الواجبات وأن يميز بينها وبين غيرها حتى يكون اداؤه لها على الوجــه الذى يصح منه الآداء ، والمعرفة يجب أن تسبق العمـل لانها سـبب التكليف ، فاذا تدبر الانسان وعرف فان ذلك يدعوه الى فعل الواجب ان العلم بأن الكــذب قبيح لانه لانفع فيه أو يـؤدى الى ضرر أو لايدفع ضررا وازع للانسان على تجنبه، غير أن المعرفة وان كانت شرطا لاداء الفعل أو هى تدعو اليها فانها ليست موجبة له ، وانما قد توجد من الصوارف ما تبعده عن ادائه مع علمه بخيريته أو من الدواعى ما يدفعه الى فعله مع علمه بشريته *

٣ ـ أنواع المعارف :

قسم المعتزلة المعارف العقلية الى درجات ثلاث :

أ ـ معرفة أضطرارية مبتدأه فى العقول يتفق الناس جميعا فى ادراك موضوعاتها بداهه كمعرفتنا بالاوليات أو البديهيات •

ب ـ معرفة ضرورية • تتفق بالنظرة العقلية المباشرة لدى الناس جميعا على تفاوت مـداركهم واختلاف درجــة ذكائهم ولكن تحــول دون

---

(١) البغدادى : الفرق بين الفرق ص ١٢٨

* وهم فى ذلك يخالفون سقراط الذى جعل المعرفة مؤدية بالضرورة الى العمل : الفضيلة علم والرذيلة جهل •

تحصيلها آفات عقلية ونفسية كايثار الراحة والسهو والغفلة والجهالة ، غير أن مجـرد النظر يؤدى الى ادراكها كمعرفة الله جملـة أو معـرفة الواجبات العقلية جملة ايضا ٠

٣ ـ معرفة استدلالية : وهى معرفة المسائل العقلية نظرية وعملية على وجه التفصيل ، وهذه لايقدر عليها غير اهل العلم والكلام ، ولذا لا تجب على الناس جميعا ولاتلزمهم كمعرفة صفات الله وصلتها بذاته أو الواجبات الخلقية تفصيلا أو فهم العلوم النظرية ٠

وقد ذهب المعتزلة الى اتفاق الناس فى المعرفة الاضطرارية وامكان اتفاقهم في المعرفة الضرورية اذا العقل اعدل الاشـيـاء قسـمة بين الناس ★ ، أو على حد تعبيرهم لان العلم بالمعلوم جملة ـ كالعلم بوجود أله أو حسن الصدق وقبح الظلم ـ من تمام العقل الذى لايجوز ان يختلف فيه الناظرون بحـال ، فالعقليـات جملـة لا تختلف لدى ذوى العقول ٠

هذا نسق المعتزلة فى التفكير ، لقد الزموا الانسان بالشك لتخلية العقل من الاعتقادات المسبقة والظنون الفاسدة ، ثم جعلوا معرفة الله يقينا أول ـ بعد معرفته الاضطرارية لنفسه ـ وهذه معـرفة ضرورية ، ثم أقاموا على معرفة الله يقين الالتزام بالواجبات العقلية أو الخلقية من جهة ومعرفة وجه اداء ما افترضه الله عليه ٠

لقد أوجبوا على الانسان النظر والعلم وعدوه محاسبا ان لم ينظر أو لم يعلم ولاءموا بين حرية التفكير وضرورة الإيمـان بالله وتوحيـده وعدله ٠

رابعا : فى الطبيعيات :

مباحث المتكلمين بعامة والمعتزلة بخاصة فى المسـائل الطبيعيـة ليست من أجل تفسير الكون على نحو ما يفسره الفلاسفة ، انهم لايقصدون

★ حقيقة العبارة لديكارت ولكن المذاهب العقلية كلها تلتقى وتتفق على ذلك ٠

التفلسف أو النظر المجرد لذاته ، وانما أراد المتكلمون بيان القدرة الالهية فى أهم مقدور لها وهو العالم ، فالنظرية فرع عن تصور القدرة الالهية ، لم يكن نظر المعتزلة الى العالم نظرا فلسفيا خالصا لتفسير الكون فى ذاته وانما فهم العالم بوصفه مخلوقا لله (١) ، وقد أشار ابن خلدون الى ذلك حين ميز بين المتكلم والفيلسوف وان عالجا مسألة واحدة ، فالمتكلم ينظر الى الجسم من حيث يدل على الفاعل بينما ينظر الفيلسوف فى الوجود المطلق وما يقتضيه لذاته (٣)

ومن ناحية أخرى وكما سبقت الاشارة كان المعتزلة فى الخط الاول دفاعا عن الاسلام ضد الديانات الاخرى ، وحين ترجمت الفلسفة اليونانية الى اللغة العربية واجه المعتزلة منذ العلاف نظريات فلسفية تفسر الكون ولا تتسق مع رأى الاسلام فى بيان صلة الله بالعالم بل انها تخالفه وتتعارض معه وأهمها :

١ ـ نظريات ما قبل سقراط تقول بقدم المادة ولامكان فيها لفكرة الالوهية ·

٢ ـ نظرية أفلاطون فى المثل وهو وان أثبت الصانع ودلل على عنايته الا أن المثل لديه قديمة ولا تتصل بمثال الخير صلة خلق أو نشأه ·

٣ ـ نظرية أرسطو تقول بقدم الهيولى وتجعل الاله مجرد محرك للمادة القديمة ، كما تجعل العالم أدنى من أن يعرفه الله أو يتعقله فضلا عن أن يعنى به ·

(١) مقدمة الدكتور عبد الهادى أبو ريده لكتاب بينس : مذهب الذرة عند المسلمين ص ج

(2) Richard Franki The metaphyaic of Created Being P. 3.

(٣) ابن خلدون : المقدمة ص ٣٢٧

٤ ـ نظرية أفلوطين التى تجعل ما يصدر عن الواحد انما هو بالطبع فضلا عن أن الاله مجرد «نقطة» بدء · نظريات كلها من المتعذر أن يقف أمامها المتكلمون مكتوفى الايدى ، وانما كان لابد أن يصوغ المعتزلة نظرية تفسر وجود العالم وتتسق مع فكرة الخلق الاســـلامية والايجاد من عدم ، وتقف أمام نظريات اليـــونان ، فى ضوء ذلك يمكـــن أن تفهم نظريات المعتزلة فى المسائل الطبيعية ، وهم قد يختلفون فى تفسير الكون كاختلاف النظام مع أستاذه العلاف ولكنهم يلتقون عند مبادىء أساسية :

١ ـ بيان القدرة الالهية ·

٢ ـ أن الكون قد وجد من عدم لا من مادة أولى ، لان القدم صفة ذات ينفرد بها الله · فى ضوء ذلك تتضح لنا فروق جوهرية بين نظريات المتكلمين فى المسائل الطبيعية وبين نظريات من سبقوهم من فلاســفة اليونان حتى وان بدت أوجه شبه ظاهرة قد توحى بأنهم قد نقلوا عنهم، لقد اهتم المعتزلة بمسائل لم يعرها الفكر اليونانى أدنى اهتمـــام بينما اهتم فلاسفة اليونان بتفصيلات لم يطرقها المعتزلة ، فلم يجـــد المعتزلة مبررا للبحث فى ماهية الجوهر الفرد وشكله وكيفية اجتماع الجواهر كيمائيا أو آليا أو بيولوجيا ، وعن افتراض الخلاء لحركة الجواهر بينما أكـــدوا القـــدرة الالهيـــة فى الخلـــق والايجـــاد والتـــأليف والافتراق والانفصال ·

وقد ترتب على اختلاف الغاية التى يقصدها كل منهما اختلاف فى مفاهيم المصطلحات المستخدمة لدى كل من الفريقين ، فلم تعد معانى الجوهر والعرض والجسم لديهم مماثلة لمفهومها لدى اليونان أو أرسطو على الخصوص ، فعلى سبيل المثال : بينما الجوهر لدى الفلاسفة هو ما يتقوم به الشىء أو ما به الشىء يكون فانه لاشىء لدى المتكلمين «قائم بذاته» لان الموجودات جميعا قائمة بالله وانما الجوهر عندهم هو جزء الجسم أو الجزء الذى لا يتجزأ أو بالاحـــرى اقصى ما ينتهى اليه الجســـم من التجزئة ، كذلك اختلف مفهوم العرض لدى الفريقين ، أشار اليه الفلاسفة فى مقابل الجوهو فهو ما يقوم بالجوهر أو ما يمكن أن يحمل

عليه ، وقد حدده أرسطو بالمقولات التسعة ★ ، أما العرض بالمعنى الذى فمستمد معناه من القرآن : « قالوا هذا عارض ممطرنا » (الاحقاف : ٤) « تريدون عرض الدنيا » (الانفال : ٢٧) اشار الى ماهو سريع الزوال (١) ومن ثم بحث المتكلمون فيما لم يخطر ببال الفلاسفة، هل تبقى الاعراض زمانين ؟ فناء الاعراض — ان بقيت فيقول الله لها أبق (٢) ٠

ان اختلاف هذه المفاهيم يقتضى فهم مصطلحات المتكلمين فى ضوء نظرياتهم لانظريات من سبقوهم ، ومن ثم فان الابحاث التى حرصت على تتبع المصادر الاجنبية لكل رأى للمعتزلة لا سيما بصدد نظرية الجزء قد شابها عدم الدقة فضلا عن التضارب فى تحديد هذه المصادر ★★

نظرية الجزء الذى لا يتجزأ :

موضوع العلم الطبيعى هو الجسم ، ولقد وضع المتكلمون له تعريفات كثيرة ، يتصل بعضها بصلته بالاعراض ويتصل البعض الآخر

★ الكم والكيف والاضافة والاين والمتى والوضع والملك وأن يفعل وأن ينفعل ٠

(١) يوسف كرم ومراد وهبه : المعجم الفلسفى ص ١٠٨

(٢) الاشعرى : مقالات الاسلاميين جـ ١ ص٤٤ — ٤٤

★★ يمكن الرجوع فى ذلك الى كتاب بينس : مذهب الذرة كنموذج للعناء الذى لاقاه فى البحث عن مصدر نظريات المتكلمين فى الجزء بين فلاسفة اليونان ومذاهب الهنود ولم يصل بعد ذلك الى رأى قاطع ، الرأى عندى أن المتكلمين قد اخذوا نظرية ديمقريطس أو ابيقور وحللوها ثم تبنوا ما يتفق وعقيدتهم بعد أن احدثوا بها تغييرا جذريا شاملا فى مفاهيم المصطلحات وفى سياق النظرية حتى لم يعد بين نظريتهم أدنى صلة بنظريات الاولين ٠ هدفا وسياقا ومنهاجا ، وهكذا الامر حين تقتبس حضارة مزدهرة شيئا من تراث حضارة أخرى لا تسمح لنفسها أن تكون تابعة لها حتى لاتفقد أصالتها — قارن ذلك باقتباسنا من حضارة الغرب الان ٠

بصلته بالجزء الذى لا يتجزأ أو الجوهر الفرد ، فيعرف أبو الهذيل العلاف الجسم : بماله يمين وشمال وظهر وبطن ، وأعلى وأسفل ، وأقل ما يكون للجسم ستة أجزاء : أحدهما يمين والآخر شمال ، وأحدهما ظهر والآخر بطن وأحدهما أعلى والآخر أسفل ، وان الجزء الواحد الذى لا يتجزأ يماس ستة أمثاله ، وأنه يتحرك ويسكن ويجامع غيره ويفارق غيره ويجوز عليه السكون والمماسة ، ولا يحتمل اللون والطعم والرائحة ولاشيئا من غير ما ذكرنا حتى تجتمع هذه الاجزاء الستة ، فاذا اجتمعت فهو الجسم .

فالجزء الذى لا يتجزأ ، هو أصغر أجزاء الجسم أو ما يتناهى اليه تجزئة الجسم ، فتجزئة الجسم لدى العلاف متناهية ، اذ كل ما فى الكون من موجودات فهى متناهية كما وكيفا وزمانا ومكانا وانقساما وازديادا .

ولكن لماذا يجعل العلاف التجزئة متناهية ؟ ولماذا يجب أن تنتهى القسمة عنده عند حد لا تجزؤ بعده ؟ بل لماذا اهتم بأن يشير الى تجزئة الاجسام ؟

١ — لآن الله ينفرد باللانهائية ، فكل ما فى الوجود من مخلوقات الله متناه من كل وجه «وأحصى كل شىء عددا» (الجن : ٢٨) وكل ما يحصى فهو محصور محدود .

٢ — من الملاحظ فى هذا التعريف للجسم أن العلاف قد جعله كما منفصلا ، فوحدة الجسم هى وحدة مكانية فقط ، أو هى وحدة ظاهرية خارجية extrinsic فليس هناك مفهوم باطنى أو داخلى intrinsic به يتقوم الجسم (١) ، لان شيئا ما من المخلوقات لا يتقوم — لدى المتكلمين — بذاته ، فلا مجال للحديث عن الجوهر أو ماهية الجسم بالفهوم الفلسفى ، فالاتجاه الفلسفى فى تصور الكائنات مستبعد تماما .

٣ — واذا كانت الجواهر أو الاجسام لاتتقوم بذاتها فان المجال يصبح مفتوحا للدور الرئيسى للقدرة الالهية — لافى الايجاد من عدم فحسب — بل فى التأليف والتركيب ، والاجتماع والماسة ، والافتراق والانفصال بين الجواهر أو الاجزاء ، ولا مجال فى ذلك كله لصدفة عمياء كما هو الحال لدى الفلاسفة الطبيعيين ٠

يجوز أن يفرق الله سبحانه الجسم ويبطل ما فيه من الاجتماع حتى يصير جزءا لا يتجزأ ، وان الجزأ الذى يتجزأ — أو الجوهر الفرد — لا طول له ولا عرض ولا عمق ، ولا اجتماع فيه ولا افتراق ٠٠ وان الخردلة يجوز أن تتجزأ نصفين ثم أربعة ثم ثمانية الى أن يصير كل جزء منها لايتجزأ ، ويجوز على الجزء الذى لايتجزء الحركة والسكون والانفراد ، وأن يماس ستة أمثاله بنفسه وأن يجامع غيره ويفارق غيره ، غير أنه لا يجوز عليه اللون والطعم والرائحة ، والحياة والقدرة والعلم ، فذلك جائز للجسم لاللجزء (١)

أما أن الاجزاء متناهية فى القسمة فذلك أن الكون متناه من كل وجه فى مبتدأه ومنتهاه ، فى حركته ، فى جرمه ، فى كم الموجودات فيه، وأخيرا فى كم ما ينتهى اليه قسمة كل جسم من الاجسام ، فلكل ما خلقه الله كل وجميع ، فالجواهر متناهية فى مجموعها متناهية فى أجزائها ٠

وقد دعم العلاف نظريته بأدله نقلية وعقلية ، أما النقلية فقول الله تعالى «وأحصى كل شئ عددا» (الجن : ٢٨) وكل ما يحصى محدود ، «انه بكل شئ محيط» (فصلت : ٥٤) «وكل شئ أحصيناه فى أمام مبين (يس : ١٣) والاحاطة تقتضى التناهى ، والاحصاء لايكون الابما له نهاية .

---

(1) Richard Frank ; The metaphysics of created being according to Abu L. Hudhayl Al-Allaf po. 13-14

(١) الاشعرى : مقالات الاسلاميين جـ ٢ ص ١٢ — ١٤ خالف العلاف بعض المتكلمين فاثبت أبو الحسين الصالحى الاعراض للاجزاء كما ذهب ضرار وحفص الفرد والحسين النجار (ليسوا من المعتزلة) الى أن الاجزاء ليست الا الاعراض من لون وطعم وحر وبرد وخشونة .

أما الأدلة العقلية فانه لو جاز أن تكون «أبعاض» أو «أجزاء» لا كل لها جاز أن يكون «كل» و «جميع» .. ليس بذى أبعاض ، فلما كان هذا محالا فكان الأول مثله .

ولو كانت هناك أجزاء بلا نهاية لكان الماشى الذى يقطع مسافة متناهية يقطع مالا نهاية له ، لأن هذه المسافة تتقبل القسمة الى غير نهاية .

ولو كان لانهاية للجسم فى التجزؤ لكان فى الخردلة من الأجزاء التى لانهاية لها مثل ما فى الجبل ، لأنه مالا نهاية يساوى مالا نهاية ، فيكون الجبل مماثلا فى الحجم للخردلة (١) .

هذه نظرية تبرز دور القدرة الالهية فى تأليف الجواهر وتفريقها فضلا عن أنها تثبت حدوث العالم ، ذلك أنه اذا كانت الأجسام مؤلفة من جواهر فردة أو أجزاء لاتتجزأ وكانت هذه حادثة فالاجسام بدورها حادثة .

ويتضح دور القدرة الالهية فى مجال الأعراض كذلك ، اذ هى جنس مباين للجواهر ولكن لاتنفك عنها الأجسام — أى لاأجسام بدون أعراض،

ولينوانهااذا اجتمعتفهو الجسم،ويلاحظأو موقفالعلافأصح لان مجموعة الاعراض اذا اجتمعت لا تشكل جسما ، ويلاحظ كذلك أنه تبنى هذه النظرية كثير من خصوم المعتزلة وعلى رأسهم فريق كبير من الاشاعره .

(١) ابن حزم : الفصل فى الملل والاهواء والنحل جـ٥ ص ٩٢—١٠٦ وهذه الادلة ليست كلها للعلاف وانما تمثل النظرية فى صياغها الاشعرية

ولما كانت الأعراض وفقا لمفهومها عارضة حادثة زائلة وكانت الأجسام لاتنفك عنها ، فان ماينفك عن الحوادث فهو حادث ومن ثم فان الأجسام حادثة .

وعلاقة الاعراض بالاجسام علاقة خارجية ظاهرية ، فعلاقة الحلاوة بالعسل ليست شيئا ذاتيا فيه بموجب مقوم ذاتى والا لما امكن أن تستحيل الأعراض : من حلاوة الى حموضة مثلا وانما ذلك كله يتوقف على مبدأ خارجى : قدرة الله .

واذا كانت الأعراض عارضة فلا مجال للقول بطبيعة ذاتية للأشياء وكيف ذلك والأعراض لاتبقى زمانين ، وحتى ان استقر عرض زمانين فقد اشترط ابو الهذيل قول الله : له : ابق ، وهكذا يصبح كل شىء مستند الى ارادة الله وقدرته : أعراض زائلة ، جواهر منفصلة ، أجسام لاتنفك عن الأعراض ، آنات الزمان مستقلة فلا شىء يبقى على حال واحدة زمانين ليبقى هناك مبدأ واحد تستند اليه هذه الاشياء جميعا فى وجودها وبقائها ، فى تأليفها واجتماعها : هو الله .

لامجال اذن للقول بمقوم داخلى يضفى خصائص ذاتية للاشياء مستقلة عن ارادة الله ، ولامجال لتحويل كيفى للاعراض تستحيل فيه من كيف الى آخر الا بمشيئة الله ، وكيف تتغير الأعراض وتتبدل من حرارة الى برودة أو من حلاوة الى حموضة من تلقاء ذاتها وهذه متضادات ،وانما يفنى عرض بمشيئة الله ليحل عرض جديد بارادة الله .

هكذا نجد انفسنا بصدد نظرية وان شابهت نظرية ديمقرطس أو ابيقور فى الذرات من حيث التسمية أو الظاهر ، فأنها تغايرها تماما . لقد تلاشت تماما تصورات الازلية والمصادفه والآلية لتحل محلهاالحدوث والقدرة الالهية ، لم يصبح للخلاء الذى تسبح فيه الذرات والذى يلعب دورا هاما فى نظرية ديمقرطيس ايه أهمية اذ لا حاجة للقدرة الالهية الى خلاء حتى تتمكن الذرات من الالتقاء ، وانما اضطر فلاسفة اليونان الى القول بالخلاء لقولهم بالمصادفة .

هذا الاختلاف الجوهرى بين النظريتين هو ما دعا كل من بينس وبريتزل الى القول بأن مذهب الاسلاميين فى الجزء غير مأخوذ من مذهب اليونان ثم افترض بينس بعد ذلك أفتراضين :

الاول : ان تطورا كبيرا قد طرأ على نظريات اليونان الى أن تلقفها المسلمون وأنهم بدورهم قد أجروا تعديلا كبيرا عليها ٠

الثانى : أنه لابد من مصدر أجنبى آخر تأثر به المسلمون ، وبعد التقصى التمس هذا المصدر لدى أحدى فرق البراهمه ، ولكنه بعد ذلك يعود فيعترف أنه لا يجد تطابقا كاملا بين نظرية المسلمين وبين أية نظرية هنـــدية !! (١)

---

(١) بينس وترجمة الدكتور أبوريده : مذهب الذره عندالمسلمين ص ٩٩ ــ ١٢٨ وبصدد مدى أثر المسلمين بمذهب الوايشيتكا من فرق البراهمة راجع ص ١٠٠ ـــ ١٢١ ، أوجه الشبه فى صفات الجزء ومماسة الاجزاء لتاليف الاجسام والادلة على تناهى التجزو خصوصا دليل الخلف بمثال الجبل والخردلة ٠

وفى رأيى أن بنس قد اجهد نفسه ولم يصل الى نتيجة حاسمة لانه تسلطت عليه فكرتان خاطئتان : الاولى أن النظرية فى كلياتها أو جزئياتها من مصدر أجنبى ، والثانية ان علم الكلام لايدعو الى التفكير فى المسائل الطبيعية وان المتكلمين قد اعتنقوا النظرية لغير غرض كلامى أو بالاحرى لم يكونوا يقصدون نصرة الدين ٠

وقد سبقت الاشارة الى أن المتكلمين تبنوا هذه النظرية فىأوج ازدهار الحضارة الاسلامية وابان ازدهار الحضارات يلتزم المفكرون المعبرون عن حضارتهم بمقومات هذه الحضارة وان اقتبسوا عناصر من حضارة أخرى فانهم لايقتبسون الا ما يلائم حضارتهم وتراثهم ثم هم يجرون فى هــذه العناصر تعديلا جوهريا جذريا حتى لا تكاد تماثل مصدرها الاول فى شىء ومن ثم لم تطابق نظرية الجزء الاسلامية أية نظرية فى أية حضارة سابقة كذلك سبقت الاشارة الى أن نظرية الجزء هى صياغة اسلامية لفكرة الخلق الاسلامية كما تصورها العلاف ومن أخذ بالنظرية كى يواجه بها نظريات اليونانيين فى تفسير العالم الطبيعى ٠

تعقيب :

هذا مذهب أصيل متكامل لمتكلم ـ ولا أقول لفليسوف كان بحق عالم عصره أو بالاحرى متكلم عصره ـ لا يتقدمه غيره كما وصفه القاضى عبد الجبار ، لقد خلف لنا فكرا أصيلا كما ترك من بعده تلاميذ وصفهم الجاحظ بأن بعضهم يفى بجميع المعتزلة ويكفى أن النظـــام أحدهم ، وكان ثمامة بن الاشرس لا يقوم لطــاهر بن الحســين ـ كبير وزراء المــأمون وقائد جيشه ضد الامين ـ بينما كان يقو ملابى الهذيل اذا حضر ، فلما سئل فى ذلك قال انه استاذى منذ ثلاثين سنة ، ولم يكن العلاف استاذ ثمامه وحده ولكن جميع من صحبه وأتى بعده من المعتزلة كانوا عيالا عليه ، بل أنه استاذ خصومه من الاشاعــره اذ تبنوا نظريته فى الجــزء الذى لا يتجزأ ٠

٢ ــ ابراهيم بن سيار النظام ★ (ت ٢٣١هـ)

★ ابراهيم بن هانى البصرى المعروف بالنظام ويكنى أبا أسحق ، نموذج فريد بين المفكرين بعامة والمتكلمين بخاصة ، كان مولى الزياديين من ولد العبيد (أمالى السيد المرتضى جـ ١ ص ١٣٢) وأن الرق جرى على أحد آبائه ، كان فيأول أمره فقيرا حتى قال عن نفسه كما حكى عنه الجاحظ جاع حتى أكل الطين وأنه أضطر أن يبيع قميصه ليأكل من ثمنه ، وأن أحد مخالفيه أشفق عليه فبعث له ثلاثين دينارا وصفها النظام بأنه لم يملك قبل فى جميع دهره ثلاثين دينارا ، سمى النظام لانه كان يشتغل فى شبابه بنظم الخرز حرفه يعيش منها فى سوق البصرة . ولكنه بعد ذلك أصبح مقربا من الخلفاء والوزراء يحضر مجالسهم ويحاور فى الكلام والفلسفة ويحظى بالالف دينار ــ أعطاها لصاحبه على الاسوارى ــ من تلاميذ العلاف ــ لفاقة لحقته ، قيل انه لم يكن يحسن القراءة والكتابة!! ومع ذلك فيصفه ابن المرتضى ، أنه حفظ القرآن والتورة والانجيلوالزبور وتفسيرها مع كثرة حفظة الاشعار والاخبار واختلاف الناس فى الفتيا(ابن المرتضى : باب ذكر المعتزلة ص ٢٩) كما أن جعفر بن يحيى البرمكى ذكر ارسطو طاليس فقال النظام : قد نقضت عليه كتابه ، فقال جعفر : كيف وأنت لاتحسن أن تقرأه .!؟ فقال ! أيما أحب اليك أن اقرأه من أوله الى آخره أم منآخره الى أوله ؟ ثم اندفع بذكر شذيئا فشيئا وينقض عليه فتعجب منه جعفر (طبقات المعتزلة للقاضى عبد الجبار ص ٢٦٤) ولاغرو بعد ذلك أن يعده مؤرخو الفرق أعظم رجال المعتزله جميعا وأن يقول عنه تلميذه الجاحظ : ان كان صحيحا ان فى كل ألف سنة رجلا لا نظير له فهو أبو اسحق النظام ومتناقضات حياة النظام بين الفقر المدقع وبين مجالسه الخلفاء ، بين انتسابه الى الموالى شأنه شأن أعظم رجال المعتزلة كواصل والعلاف ومعمر والجبائيين وبين كونه من أعظم رجال الفكر الاسلامى قد انعكست على رأى الناس فيه ، فلم يكفره خصومه لآرائه فحسب بل قالوا عنه انه مات وهو يتعاطى الخمر ويتغنى بها بينما قال عنه انصاره انه قال وهو يجود بنفسه : اللهم أن كنت تعلم انى لم أقصر فى نصرة توحيدك ، ولم اعتقد مذهبا الا لاشد به التوحيد (أو سنده التوحيد) اللهم ان كنت تعلم ذلك فاغفر لى ذنوبى وسهل على سكرات الموت ، فمات من ساعته .

يكاد يجمع كتاب الفرق والمؤرخون أنه أعظم رجال المعتزلة جميعا، واذ كانت عظمة أستاذه العلاف ترجع الى أنه أقام مذهبا متكاملا فى مختلف مباحث الكلام ، فان النظام كان أكثر دقة واشد غوصا فى المعانى حتى جعل علم الكلام فى عمق الفلسفة ودقتها استدلالا ومصطلحات، وما كان ذلك كذلك لولا أنه طالع كتب الفلاسفة وتمثل نظرياتهم تماما ثم أفاد منها فى أرائه ، على أن هذه الدقه وهذا التعمق قد عرضاه من ناحية أخرى لكثير من سوء الفهم والتشويه ، ومن ثم لم نجد معتزليا لقى مالاقاه من تشنيع الخصوم عليه .

تكوينه الفكرى :

١ ـ تلمذته على الخليل بن أحمد★★ :

قيل ان والد النظام قد جاء بابنه وهو غلام الى الخليل بن أحمد ليعلمه ، ولقد عرف النظام فيما بعد أديبا شاعرا الى جانب كونه متكلما ، ولكن النظام قد أفاد من الخليل شيئا آخر يتصل بتكوين العلماء الى جانب اللغة فقد نصحه : تكثر من العلم لتعرف وتقلل منه لتحفظ ، فكان أبو اسحق النظام يقول : القليل والكثير للكتب والقليل منه للصدور (١)

★★ واضع علم العروض ومن اكبر علماء اللغة فى تاريخ اللغة العربية كلها .

(١) الجاحظ : كتاب الحيوان جـ١ ص٣٠ وانظر : ابراهيم ابن سيار النظام للدكتور محمد عبد الهادى أبو ريده . وهو من أحسن ما كتب عن النظام بالرغم من مرور ما يقرب من ثلاثين عاما على تاليفه ، وفى العبارة تفرقه بين الكم والكيف فالكم للمعرفة والكيف للحفظ ، بين دور الكتاب ودور المعلم ، بين ما هو مدفون فى سطور الكتب وما هو كامن فى صدور العلماء ، وبهذه المناسبة فقد قيل ان الخليل قد امتحن النظام حين اتى به والده اليه فقال له وكان فى يده قدح زجاج : صف لى هذا فقال النظام : امدح أم أذم ؟ قال : امدح !

٣ ـ سياحته بمراكز الثقافات الأجنبية واحتكاكه بها .

نسب البغدادى الى النظام أنه فى زمان شبابه عاشر قوما من الثنوية ، وقوما من السمنيه (البوذية) القائلين بتكافؤ الأدلة * وخالط بعد كبره قوما من ملاحدة الفلاسفة .

طاف النظام بمعظم أرجاء البلدان الشرقية من الدولة الاسلامية ، وكان كثير منها مراكز ثقافات قديمة وملتقى حضارات هندية وفارسية ويونانية فالأهواز كانت من حواضر الساسانيين ومن مراكز النساطرة ، وقد عنى هؤلاء بثقافة اليونان ، وينسب بعض المؤرخين النظام الى بلخ (النظام البلخى بدلا من النظام البصرى) وكانت هذه مركز ثقافة يونانية وملتقى طرق تجارية أتيه من الهند ، وكان بها ديانات متعدده كالزرد شتيه والمانوية والنصرانية ، ثم قصد بعد ذلك الكوفة وفيها التقى بهشام ابن الحكم اكبر متكلمى الشيعة الأثنى عشرية على مر العصور ، وكانت بينهما مناظرات وتأثير متبادل ، عن هشام اخذ النظام أنكار : الجزء الذى لا يتجزأ والقياس والاجتهاد ، كما أخذ القول بالطفره والمداخلة وان الأعراض كاللون والطعم والرائحة اجسام لطيفة ، بل تأثر به فى معتقدات شيعية بحته كنقد بعض كبار الصحابة ومحدثى أهل السنة والقول بحجية الأمام المعصوم ،وأن الأمامة لايصح أن تصرف عن الافضل الى المفضول . على أن النظام لم يكن مقلدا مرددا بل فيما اقتبسه من عقائد الشيعة بل قال بها مستندا الى أدلة عقلية .

فقال النظام ، يريك القذى ولايقبل الأذى ولايسر ماورا ! قال فذمها قال : سريع كسرها بطىء جبرها . فقال له : صف لى هذه النخلة ، فقال مادحا: حلو مجتناها ، باسق منتهاها ناضر أعلاها وقال فى ذمها : صعبة المرتقى ، بعيدة المجتنى ، محفوفة بالأذى . فقال الخليل : يابنى ، نحن الى التعلم منك احوج !! (طبقات المعتزلة ص ٥١)

*أى تكافؤ أدلة وجود الله مع أدلة عدم وجوده ويسمى فلسفته : اللاأدريه ، والبوذيه تقول بذلك

مؤلفاته :

النظام مثله فى ذلك كمثل معظم المعتزله ليس لدينا شىء من مؤلفاته ولا نعرف من اسماء كتبه الا ماورد ذكره فى كتب الخياط والاشعرى والبغدادى ٠

١ ــ الجزء : ذكره الاشعرى فى مقالات الاسلاميين ويبدو أنه نقض فيه نظرية الجزء للعلاف ٠

٢ ــ كتاب الثنوية : وقد ذكره البغدادى وفيه رد على الثنوية ٠
٣ ــ كتاب فى التوحيد : وقد ذكره الخياط ٠
٤ ــ كتاب العالم : وقد ذكره الخياط ٠
٥ ــ نقض كتاب أرسطو طاليس : ذكره صاحب المنية والامل ٠

ولم يترك النظام من الاثر فى مدرسة المعتزلة ما تركه العلاف ، بل نجد كثيرا من المعتزلة قد عارضوا أراءه منهم أستاذه العلاف والاسكافى وجعفر بن حرب والجبائى ، أما عن تلاميذه فأهمهم الجاحظ وعلى الاسوارى ، أما أحمد بن حائط (أو بن حابط) وفضل الحدثى فقد طردتهما المعتزلة بعد أن قال الاول بتناسخ الارواح وطعن الثانى فى النبى وزعم ان اباذر كان أزهد منه !

على أن ذلك لايقلل من شأن النظام وأثره فى مدرسة الاعتزال ، فهو على حد تعبير تلميذه الجاحظ قد أنهج للمعتزلة سبلا وفتق لهم أمورا واختصر لهم أبوابا ظهرت فيها المنفعة (١) ٠

---

* لم ينجح فى التاريخ احد نجاح النظام فى ابطال كلام التنويه واسقاطهم عن مراكزهم وشأنهم فى الشرق : من عبارة المستشرق نيبرج فى مقدمة تحقيقه لكتاب الانتصار للخياط .

(١) الخياط وتحقيق نيبرج : الانتصار ص ٧٢ ونوافق الخياط فى أن النظر الصحيح انما يتولد من اختلاف الرأى حتى لو كان اختلاف تلميذ على استاذه

منهجه فى التفكير :

١ ـ الروح النقـدية

النزعة النقدية عامة لدى رجال المعتزلة جميعا ماداموا قد جعلـوا العقل أصلا الى جانب الايمان ، وربما يتقدمه ان عارض ظـاهر النص العقل ، ولكن النظام قد فاق أصحابه جميعا فى الاعتـداد بالعقل ولذلـك عدة قرائن :

١ ــ أنه رفع من قيمة الشك الى حد قربه من موقف الفلاسفة وهو القائل : لم يكن يقين قط حتى صار فيه شك ، ولم ينتقل أحـد من اعتقاد الى اعتقاد غيره ، حتى يكون بينهما شك (١) .

٢ ــ أنه استخدم منهج الدراية دون الرواية فى الاحاديث الى حد تأدى به الى الشك فى بعض الاحاديث والى الطعن فى بعض رواته من امثال ابى هريرة وابن مسعـود : كان يزن احاديـث الرسـول بميزان العقل ويقبله أو يرفضه على هذا الاساس : وقد أثار عليه موقفه هذا أهل السنة بعامة ورجال الحديث بخاصة .

٣ ــ أن نزعته الناقدة الفاحصة الممحصة قد أدت به الى انكـار الغيبيـات كالتطير أو الغيـلان أو اثـر الجن على الانسان ــ بل كذب من ادعى رؤية الجن أو أنهم يخبرون بشىء من الغيب . بل ذهبت به عقليته الناقدة الى انكار بعض ما اشيع من معجـزات الرسول كانشقاق القمـر .

٤ ــ الدقة فى التعبير : فقد كان يعيب من يستخدم التورية فى الكلام لانها تحتمل معنيين وقد يكون المفهوم منها غير المقصود ★ ، وكان دقيقا

---

(١) الجاحظ : الحيـوان جـ ٦ ص ١٦ بل الف شك عنـده خير من يقين واحد لا يسبقه شك .

★ ومن ثم يرى أن الطلاق لا يقع بأية عبارة الا قول الرجـل لزوجته . انت طالق اما قوله : الحقى بأهلك أو حبلك على غاربـك أو ما شاء ذلك فلا يقع به طلاق مخالفا فى ذلك معظم الفقهاء .

فى تعبيراته وفيما يستخدمه من مصطلحات الامر الذى جعله فى جدله وفى عرض آرائه أقرب الى الفلاسفة منه الى البلغاء والخطباء ٠

٢ ـ النزعة الجدلية :

وهذه بدورها عامة لدى المعتزلة جمعيا ولكن النظام كان أحدهم ذهنا الى حد أن العلاف مع قدرته الفائقة على الجدل كان يتحاشـــاه ، وقد تجلت مقدرته ومواهبه فى مناظراته مع المانوية ، ومن أمثلة ذلك قوله لهم وهم يعتقدون أن النور لا يصدر عنه الاخصال الخير وأن الظلمة لايصدر عنها الا خصال الشر : حدثونا عن انسان قال قولا كذب فيه ، من الكاذب ؟ قالوا الظلمة ، قال : فان ندم بعد ذلك على قوله الكذب وقال قد كذبت وأســـأت فمن القائل ؟ فتحـــيروا ولم يدروا مايقولون ، فقال لهم ابراهيم : ان زعمتم أن النور هو القائل : قد كذبت وأسأت فقد كذب ، لانه لم يكن الكذب منه ولا قاله ، والكذب شر فقد كان من النور شر وهو هدم قولكم ، وان قلتم ان الظلمة قالت : قد كذبت وأسأت ، فقد صدقت والصدق خير ، فقد كان من ظلمة صدق وكذب، وهما عندكم مختلفان ، فقد كان من الشىء الواحد شيئان مختلفان : خير وشر على حكمكم ، وهذا هدم قولكم بقدم الاثنين (١)٠

١ ـ صفات الله :

أولا : فى الآلهيــات :

آراؤه الكلامية :

أ ـ صفات الله عين ذاته ٠

صفات الله عين ذاته ، وصفات الله الازلية من علم وقـــدرة وحياة هى اثبات للذات الالهية ونفى لاضداد هذه الصفات عن الذات ، فمعنى قولى (عالم) اثبات ذاته ونفى الجهل عنه ، وقولى (قادر) اثبات ذاته ونفى العجز عنه ، ومعنى قولى (حى) اثبات ذاته ونفى الموت عنه ، فاختلاف

العلم عن القدرة عن الحياة انما يرجع لاختلاف ما ينفى عنه سبحانه من جهل أو عجز أو موت (١)٠

كان العلاف قد ذهب الى القول باثبات الصفات فى نسبة العلم والقدرة والحياة ، ولكن المعتزلة لا يهمهم فى المقام الاول تحديد الاختلاف بين (مفاهيم) هذهالصفات ولم ينظروا الى الامر كيفية ، وانما يهمهم نفى التعدد فى الذات ، فنظرتهم الى صلة الصفات بالذات نظرة (ماصدقية) أو كمية تتعلق (بالكم) ، من هـــذا الاعتبار ذهب الى نظرة أبعد من أستاذه لتقرير وحدة الذات ٠

ب ــ ارادة الله :

الارادة لفظ مشترك بين الله والانسان ومن ثم فلننفى أدنى مشابهة بينهما ذهب النظام الى أن الله غير موصوف بالارادة على الحقيقة (٢)، ولكن الارادة تنسب الى الله على انحاء ثلاثة :

١ ــ بصـــدد الخلق أو التكوين :

أنهمريد لتكوين الاشياء فمعناه أنه مكونها أو أنه خالقها ومنشئها فارادة التكوين هى التكوين ٠

٢ ــ بصدد أفعال العباد : اذا وصف بأنه مريد لافعال عباده ــ لكى ينفى النظام عن الله ارادته لما يقع من العباد من شر أو فساد ــ فمعناه أنه آمر به ناه عن خلافه ، وارادة الفعل غير المراد لان الفعل واقع من العبد لا من الله وفقا لنظرية المعتزلة فى حرية ارادة الانسان ٠

٣ ــ بصدد الافعال الالهية المستقبلة : اذا وصف الله بأنه مريد ان تقوم القيامة فمعناه أنه حاكم بذلك مخبر به ، وأن وصـــف بأنه مريد لذلك منذ الازل فمعناه أنه عالم بذلك ٠

---

(١) الاشعرى : مقالات الاسلاميين جـ١ ص٢٢٧

(٢) الشهر ستانى : نهاية الاقدام فى علم الكلام ص ٢٣٨ نشر الفرد جيوم ٠

كان العلاف قد فرق بين أمر التكوين وأمر التكليف : الاولى لا فى محل والثانية فى محل ، ولكن النظام كان أكثر تدقيقا بصدد أمر التكليف ، فحتى لا يكون مريدا لمرادات عباده ومن ثم يتأدى الى القول بالجبر ، حدد النظام مفهوم الارادة بالامر وجعل الارادة غير المراد .

ج ـ قـدرة اللـه :

هل يجوز أن يقدر الله على جنس ما أقدر عليه عباده ؟ هل يقدر الله على أن يظلم ؟ هل يقدر على عذاب المؤمنين وأن يلقى بالاطفال فى النار ؟ هل يجوز أن يقدر الله الانسان على فعل الهى ؟ أن يقدره على أن يخلق الحياة من العدم فى غيره ؟

افتراضات كلها من حق المؤمن الورع ألا يخوض فيها لانها لاتليق فى حق ذى الجلال والاكرام ، ولكن المانوية أكرهت النظام أن يجيب★ كانت المانوية تقول بالهين قديمين وأن طبيعة اله النور فعل الخـير ، فلا يقدر أن يفعل ما يعارض طبيعته من شر أو فساد أو قبح ، فذلك كله داخل فى قدرة اله الظلام وفعله .

كان المعتزلة قد ذهبوا الى القول ان ما يصدر عن الله لا يسمى شرا أو فسادا فذلك غير جائز عليه لانه لا يصدر الا عن جهل أو نقص أو حاجة ، ولكن المانوية فى مناظراتها مع النظام اضطرته الى الرد عن مدى قدرة الله على فعل الشر ، ان كان قادرا على أن يفعله فما الذى يحول دون ذلك ؟ وان لم يكن قادرا فكأن الله فاعل بالطبع على نحـو ما ذهب اليه الفلاسفة★ ، أو كان الانسان أتم قدرة من سبحانه كما

★ رد الدكتور أبو ريده أصل الشكلة الى النظر المجرد والتدبر فى آيات القرآن واحاديث الرسول راجع كتابه عن النظام ص٩٦ وهو يرد بذلك على من قال من المستشرقين بتأثر النظام بالرواقيه

★ المتاثرون بافلوطين والقائلون لا يصدر عن الواحد الا واحـد أى أن أفعال الله جنس واحد سموه الصدور أو الفيض وان لم يختلف عن الطبع فى شىء

اتهم خصوم النظام من الاشاعرة ابتداء من الاشعرى الى البغدادى الى الشهر ستانى ناسبين الى النظام القول بأن الله لا يقدر على فعل مادون الاصلح أو أنه لا يقدر على ما أقدر عليه عباده وهم فى ذلك ناقلون عن ابن الراوندى الملحد خصم النظام العنيد · ولكن النظام لم يذهب مذهب الفلاسفة ولا مانسبه الخصوم مفترين عليه مشوهين أراءه ، لقـــد كان دقيقا فى تعبيره دقة ان لم تفهم على وجهها الصحيح أدت كما قلنا الى سوء الفهم والالتباس ، فما بالك ان توفرت الخصومة والميل المسـبق الى التشويش والتشنيع ·

أما عبارة النظام : لايصح أن يوصف البارى بالقدرة على فعل عباده ولا على شىء من جنس ماأقدرهم عليه ، فلا يوصف بالقدرة على الظلم والكذب ، ومحال أن يوصف بالقدرة على تعذيب الانبياء وتنعيم ابليس، وشتان بين القول لا يوصف الله بالقدرة على ★★··· وبين لايقـــدر الله على ···

ويبدو أن هذا الخلط قد حدث زمن النظام ، خصوصا وأن بعض المعتزلة قد خالفوه فى ذلك فوصفوا الله بالقـــدرة على ضد مافعله ، فكان رد النظام :ان الذى ألزمتمونى فى القدرة يلزمكم فى الفعل ، أى اذا الزمتم من قولى أن الله مجبر فى أفعاله اذ لا يقدر على فعل القبيح فانه يلزم عن قولكم أيضا أن الله مجبر لانه قادر عليها ولكنه لا يفعلها ، أو بالاحرى ذهب النظام الى أنه يستحيل أن يوصف بأنه يقدر عليه ، بينما ذهب خصومه من الاشاعرة وغيرهم الى أنه يستحيل أن يفعله وان كان قـــادرا عليه ، فموقف النظـــام أدق وأدل على تنزية اللـــــه وان كان موقف خصــــــومه أدل على تعظيم اللـــه واطلاق مشيئته.

وقد دافع الخياط عن النظام بقوله : ان الله عنـــد النظام لايفعـــل فعلا الا وهو قادر على تركه وفعل غيره بدلا منه ، الا أن فعل الفعـل

★★ عبارة الاشعرى عنه : انه تعالى غير موصوف بالقدرة على فعل ما لو فعله لكان قبيحا مقالات الاسلاميين جـ٢ ص٢٢٥

وتركه يدخل فى دائرةفعل الاصلح ، فاذا ما فعل الله فعلا فهو أصلح ما يفعله لعباده ، فاذا تركه لفعل ثان فان هذا الثانى يكون مساويا فى صلاحه للفعل الاول ، ولا ينبغى أن يكون الفعل الثانى اصلح من الفعل الاول وأن يكون الاول دونه والا لفعل الاصلح بدلا من أن يفعل ما هو أقل صلاحا أو ما هو دون (١) .

العبارات التى وردت فى كتب الخصوم ، تؤكد هذا القول، يقول الشهر ستانى : ان الله لا يوصف بالقدرة على الظلم والكذب ولا على ترك الأصلح من الأفعال الى ما ليس بأصلح ، وقد يقدر على تركه الى أمثال له تقوم مقامه لا نهاية لها .

وفى تبرير رأى النظام يقول الشهر ستانى أيضا : ومذهب النظام أن القبح اذا كان صفة ذاتية للقبيح ، وهو المانع من الاضافة اليه فعلا ، ففى تجويز وقوع القبح منه قبح أيضا ★ ، فيجب أن يكون مانعا (٢)، وفى توضيح موقفه يقول الرازى : ان فعل القبيح من الله محال ، والمحال غير مقدور ، أما انه محال فلانه يدل على الجهل والحاجة، وهما محالان ، والمؤدى الى المحال محال ، واما ان المحال غير مقدور فان المقدور هو الذى يصح ايجاده ، وذلك يستدعى صحة الوجود ، والممتنع ليس له صحة الوجود (٣).

---

(١) الخياط : الانتصار ص٢٤ فالاختلاف واضح بين رأى النظام وموقف الفلاسفة

★ أى أنه يقبح من الانسان أن ينسب الى الله ما لايليق مجلالته من امكان وقوع القبح منه

(٢) المرجع السابق نفس الصفحة وأنظر أيضا كتاب عبد الهادى أبو ريدة : النظام ص٨٨ ـ ٩٥ طبعة القاهرة ١٩٤٦

(٣) الرازى : المحصل ص١٣٠

ثانيا : فى مصادر التشريع

١ — فى القرآن : اعجازه

تحدى القرآن العرب ان يأتوا بمثله فى آيات كثيرة : فأتوا بعشر سور مثله مفتريات) ، «قل لئن اجتمعت الانس والجن على ان يأتوا بمثل هــذا القرآن لا يأتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا (الاسراء:٨٨) فعجزوا عن المعارضة مع التحدى ، وقد أجمع المسلمون على أن القرآن معجز وان اعجازه باق الى يوم القيامة ، وانه معجزة الرسول الكبرى ، ولكن ماهو وجه الاعجاز فيه ؟ ذهبت الاشاعرة الى أن وجه الاعجــاز كونه فى الدرجة العالية من البلاغة وعلى هذا الراى الجاحظ من المعتزلة، كما ترى الاشاعرة إلى أن وجه اعجازه اخباره عن أمور مستقبلة مثل قوله عن الروم : « وهم من بعد غلبهم سيغلبون ».

وذهب الباقلانى من الاشاعرة الى أن وجه الاعجاز فى امرين:النظم وكونه فى أعلى درجات البلاغة .

وذهب قوم من المتكلمين الى أن وجه الاعجاز هو ما إشتمل عليــه القرآن من النظم الغريب المخالف لنظم العرب ونثرهم فى مطالعه ومقاطعه وفواصله ، وعلى هذا الراى معظم المعتزلة الا النظام وهشاما الفوطى وعبـــاد بن ســليمان .

أماالنظام فقدذهب الى القول بالصرفة أى‌ان الله صرفهم‌بان‌صرف‌دواعيهم الى المعارضة مع توفر الاسباب الداعية الى المعارضة ، خصوصا بعد التحدى والتبكيت بالعجز (١)، كان يجوز أن يقدر العباد على التاليف والعجز لولا أن منعهم الله بمنع وعجز احدثهما فيهم (٢) كذلك ذهب النظام الى ان الاية والاعجوبة فى‌القرآن ما فيه من الاخبار عن الغيوب.

---

(١) الايجى : المواقف ص٥٥٧ — ٥٦٣ وانظر أيضا اعجاز القرآن للباقلانى ص١٨ ، ص٢٨ ، ص٩٩ دار المعارف

(٢) الاشعرى : مقالات الاسلاميين ص ٢٢٥

فوجه اعجاز القرآن لدى النظام من حيث الاخبار عن الامور الماضية والآتية ومن جهة صرف الدواعى عن المعارضة ومنع العرب عن الاهتمام به خبرا وتعجيزا ، حتى لو خلاهم وكانوا قادرين على أن يأتوا بسورة من مثله بلاغه وفصاحه ونظما (١).

وقد شنع الاشاعرة على موقف النظام اذ لم يجـد فى نظم القرآن معجزة ، وادعوا عليه القول ان العباد قادرون على مثله وعلى ما هو أحسن منه فى النظم والتأليف ، وان فى ذلك عنادا لقول الله : « قل لئن اجتمعت الأنس والجن على أن يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا ».

ولكن ابن حزم وضح رأى النظام منتقدا رأى الاشـاعرة ، فكون القرآن فى أعلى درجات البلاغة ليس بمعجزه لان ذلك شأن كل باسق فى طبقته ، وأما آيات الانبياء فخارجة عن المعهود ، ثم كيف يكون ذلك حجة على العجم الذين لايعرفون اعجاز القرآن الا بأخبار العرب .

ولو أراد أحد البلغاء أن يؤلف كلاما بليغا من غير أن يحاول معارضة القرآن لأتى بكلام يقع فى النفس موقعا حسنا ، ولكنه حين يحـاول المعارضة يضطر الى تقليد القرآن والنسخ على منواله ، فلا يأتى الا بقول ممسوخ ممجوج ، وكان يمكن أن يستقيم له القول لو لم يعارض*

وهذا هو مقصود قول النظام بالصرفة ، ان الله قد أعجزهم ومنعهم من معارضته جبرا وتعجيزا ، وانهم كانوا قادرين لو لم يصرفهم الله عن ذلك .

---

(١) الشهر ستانى : الملل والنحل ص جـ١ ص٣٩

مثل حماقات مسلمه : «الفيل وما أدراك ما الفيل لهذنـب قصير وخرطوم طويل » « ياضفدع كم تنقنقين نصفك فى المـاء ونصفك فى الطين لا المـاء تكـدرين ولا الشـارب تمنعين » «والزارعات زرعا فالحاصدات حصدا والطابخات طبخا فالآكلات اكلا » الحيوان جـ٥ ص ١٥٣ ـ ١٥٤ والمواقف ص٥٥٩ ـ ٥٦٢

ونوافق الدكتور أبو ريده على تعليقه أنه اذا كان فى رأى الاشاعرة رفع لشأن القرآن ووضع له فى درجة لا يبلغها البشر ، ففى رأى النظام هدم لامل كل من تحدثه نفسه بالقـدرة على المطاولة ، وذلك أبلغ فى تقرير وجه الاعجاز بلفظه ومعناه (١).

٢ — فى الحـديث :

من التجنى القول بتجاهل المعتزلة للحديث ، ولكنهم نقموا على كثير من المحـدثين لسببين :

الاول : فى المنهج : اذ اهتموا بالرواية دون الدراية أو بنقد الاسناد أكثر مما عنوا بنقد المتن الامر الذى أدى الى رواية أحاديث تبدو مخالفة للمعقـول .

الثانى : فى المذهب اذ أن كثيرا من رجـال الحـديث قد اعتنقوا مذاهب تضعهم فى خصومة مع المعتزلة كالمجسمة والمشبهة والحشوية ، يقول الشهر ستانى — مع ميله الى رجال الحديث وخصومته للمعتزلة : ان جماعة من أصحاب الحديث الحشوية * طرحوا بالتشبيه فأجازوا على ربهم الملامسة وأجروا ماورد فى النزول من الاستواء واليدين والمجىء والاتيان والفوقية على ظاهره ، وماورد فى الاخبار من الصورة وغيرها فى قوله : خلق آدم على صورته — حتى يضع الجبار قدمه فى النار — قلب المؤمن بين أصبعين من أصابع الرحمن — خمر طينه آدم بيده أربعين صباحا — وضع يده أو كفه على كتفى حتى وجدت برد أنامله (٢)

كان بعض رجال الحديث من المشبهة والحشوية والقائلين بقـدم القرآن وان الله تجرى عليه الحـوادث — معتقـد الكرامية — فضلا

---

(١) د . محمد عبد الهادى أبو ريده : ابراهيم بن سيار النظام وأراؤه الكلامية الفلسفية ص٣٥ طبعة القـاهرة ١٩٤٦ وراجـع رأى النظام ونقدابن حزم للاشاعره فى كتابه : الفصل «جـ٣ص ١٠ وما بعدها

★ الحشوية : الذين يؤمنون بحشـو الاعتقـاد أى التزيد فى المعتقدات بزيادات تخالف العقل وقد جعلوها كاصول الدين

(٢) الشهر ستانى : الملل والنحل جـ١ ص١٧١

من الاعتقاد بالجبر وان الله يرى يوم القيامة وبشفاعة النبى لاهـــل الكبائر ، وهى معتقــدات تثير ثائرة المعتزلة ، ومن ثم اتهمــوا برواية أحاديث لا لأنها صحيحة وانما لانها توافق معتقداتهم وانهم قبلوا الرواية عن أهل البدع من الحشوية كالمقاتلية والكرامية بينما رفضوا الرواية عن رجــــال المعتزلة .

وهذه امثلة لاحاديث رفضها المعتزلة بعامة والنظام بخاصة .

١ ــ أحاديث تنطوى على تشبيه : قلب المؤمن بين أصبعين من اصابع الرحمن يقلبه كيف يشاء ــ وضع يده علىكتفى حتى وجدت برد انامله .

٢ ــ احاديث فى الجبر : كل ميسر لمــا خلق له ــ الشقى من شقى فى بطن أمه والسعيد من سعد فى بطن امه ، وقد انتقد النظـــام انتقادا مرا راوى هذا الحديث : ابن مسعود .

٣ ــ احاديث فى الارجاء والشفاعة لاهل الكبائر : من قال لا اله الا الله دخل الجنة قيل وان زنى وان سرق قال وان زنى وان سرق ــ أعددت شفاعتي لاهل الكبائر من امتى .

٤ ــ احاديث تبدو معارضة للعقل : كان الحجر الاســـود ابيضا فسوده المشركون ، رد الجاحظ : كان ينبغى أن يبيض بعد أن أســـلم الناس ، الحجر الاسود من اودية الجنة رد المعتزلة : هل عندكم من علم بأن فى الجنة حجارة ؟ ــ الشمس تطلع من بين قرنى الشـــيطان فلا تصلوا لطلوعها ، اعتراض المعتزلة ، لقد جعلتم للشيطان قرونا تبلغ السماء وجعلتم الشمس التى هى مثل الارض مرات تجرى بين قرنيه ثم جعلتم علة ترك الصلاة وقت طلوع الشمس طلوعها من بين قرينه ، وورويتم أن موسى لطم عين ملك الموت فأعوره ، اعتراض المعتزلة : إن جاز على ملك الموت العور جاز عليه العمى فكيف يجــــوز ذلك على ملك وكيف

يجيزون من نبى فعل ذلك والملك مأمور من ربه (١).

وقد نسب الى النظام انه أنكر معجزة انشقاق القمر للنبى وفى ذلك يقول : زعم ابن مسعود أن القمر انشق معجزة للنبى مع أن المعجزة انما يجريها الله كرامة لاحد رسله لتكون آية للعالمين وحجة للمرسلين ومزجره للعباد ، فكيف لم تصرف بذلك العامة ولم يؤرخ الناس لذلك العام ولم يذكره شاعر ولم يسلم عنده فاجر ولم يحتج به مسلم على كافر (٢).

وهكذا يمكن أن نتبين ان نقد المعتزلة لرجال الحديث صادر عن نزعتهم النقدية واعتدادهم بالعقل * لا عن انكار لقول الرسول كما شنع عليهم الخصوم ، مع أن أهل السنة انفسهم يرون أن كل حديث تخالفه العقول وتناقضه الاصول وتباينه النقول فهو موضوع .

٢ — فى القياس :

القياس هو المصدر الثالث للتشريع لدى أهل السنة ، ويقصد به قياس الغائب على الشاهد فيما لم يرد فيه نص كتاب أو حديث . أو حديث .

---

(١) ابن قتيبه : تأويل مختلف الحديث ص ٣٨٩ وراجع ايضا مقالنا عن أصول التحديث وأصول التاريخ بملحق كتابتنا فى فلسفة التاريخ

(٢) المرجع السابق ص٢٦

★ ومع ذلك فقد أعترض وهو غلام على حديث ينهى عن الشرب من فم القربة ، وقال فى نفسه ، ماذا فى الشرب من فم القربة حتى يجيى عن هذا نهى ؟ حتى قيل بان رجلا شرب من فم قربه فلدغته حيه فمات ، وان الحيات تدخل فى أفواه القرب ، ويعلق النظام : فعلمت أن كل شيء لا أعرف تأويله من الحديث أن له مذهبا وان جهلته ، فلم يكن النظام متسرعا فى نقد الاحاديث التى تبدو معارضة للعقل وانما يتوقف فى أمرها حتى يعرف سرها وحكمتها فان لم تظهر عارضها (أبو ريده : — النظام ص ٣٢

وقد اعترض على القياس كل من أهل الظاهر والشيعة لان أمور الشرع لا تؤخذ بالعقل وانما بالنص ، وشذ النظام من بين المعتزلة فى انكار القياس ، يقول ابن عبد البر : ما علمت أن أحدا من البصريين ، ولا غيرهم ممن له نباهته ، سبق ابراهيم النظام الى القول بنفى القياس، وقد خالفه فى ذلك أبو الهذيل وقمعه فيه ورده عليه وأصحابه ، وكان بشر بن المعتمر ، شيخ البغداديين ورئيسهم من أشد نصرة للقياس واجتهاد الرأى فى الاحكام هو واصحابه*

أنكر النظام القياس فى الشرعيات فلا يصح التعبد به ، ذلك أن الشرع الاسلامى قد جمع بين المختلفات وفرق بين المتماثلات ، فقد أوجب الصوم على الحائض دون الصلاة **، وقبل فى القتل شهادة شاهدين بينما فى الزنا شهادة أربعة مع أن القتل أشد ، وأما تسويته بين المختلفات فانه سوى بين قتل الصيد عمدا وخطأ فى ايجاب الكفارة ، وسوى فى ايجاب القتل بين الردة والزنا (للمحصن) مع الاختلاف وذلك مما يوجب الامتناع عن القياس .

واذا صح هذا الكلام عن النظام فهو كلام غير محكم ، فالمتماثلات التى ذكرها ليست متماثلة ، ولا يخلو كل منها من أسباب ومبررات تقتضى

---

(١) ابن عبد البر النمرى القرطبى (ت٤٦٣هـ) : جامع بيان العلم وفضله وما ينبغى فى روايته وحمله ص ٦٢

* ليس غريبا أن يعتد المعتزلة بالقياس ماداموا معتدين بالعقل فضلا عن أن اغلبيهم الساحقة يتعبدون فى الفقه على مذهب الامام أبى حنيفة وهو من أصحاب الرأى الى حد أن يستخدم القياس لو شك فى صحة حديث .

** أى أن تعيد صيام الايام التى افطرتها فى رمضان ولاتعيد مافاتها من صلاة أيام الحيض بينما الصلاة تسبق الصوم كركن من أركان الدين : غير أن الحكمة فى ذلك ظاهرة اذ أن الصيام شهر واحد فى العام ولا مشقة فى اعادة بضعة أيام بينما الصلاة يوميا خمس مرات وفى أعادتها مشقة .

حكما خاصا (١).

ونقد النظام لاستخدام العقل فى الشرعيات يثير استغرابا من معتزلى قوام مذهبه الاعتداد بالعقل الى حد تأويل النص كى يستقيم مع العقل ، قد يبدو ذلك مستساغا من أهل الظاهر الذين لا يرون الأخذ بالعقل فى الاصول والفروع ، أو من الشيعة الامامية الذين يجعلون الامام معصوما فى أحكامه عصمة الرسول ، ومما هو أكثر غرابة أنه نسب الى النظام بعض الصحابة لاجتهادهم فى بعض الاحكام *، ولقولهم : أقول فيها برأيى فان كان صوابا فمن الله وان كان خطأ فمن نفسى ، فهل يعنى بذلك نقد الاجتهاد ؟ أم أنه لا يعد عبارتهم نابعة عن تواضع وانما اعتبرها مثيرة للشك فى الاحكام ؟ ثم قول آخر منسوب الى النظام انه يرى الحجة فى الاحكام بعد القرآن والحديث هو أن تؤخذ من امام معصوم ، وان صح ذلك عنه فالنظام قد تبنى تماما موقف الشيعة الامامية ، وتأثر فى ذلك بمتكلمهم الاكبر : هشام بن الحكم .

ومع أن هناك تأثيرا متبادلا بين التشيع والاعتزال الا أن الاختلاف كان على أشده بين المعتزلة والشيعة الامامية (الاثنى عشرية والاسماعيلية) زمن النظام**، فموقف النظام بصدد نقد القياس مع الاجتهاد وتبنى القول بعصمة الامام لازال غير مفهوم .

٤ — فى الاجماع :

الاجماع هو اتفاق مجتهدى الامة بعد وفاة النبى على حكم شرعى...،

---

(١) أبو ريدة : النظام ص ٢٥ .

★ طعن فى حكم على بن أبى طالب على شارب الخمر بالجلد ثمانين جلده قياسا على القذف أو رمى المحصنات وعبارة على : انه ان شرب سكر وان سكر هذى وان هذى افترى ، ووافقه على ذلك كبار الصحابة

** ابن الراوندى كان معتزليا ثم انشق عليهم وتشيع وألف كتابه « فضائح المعتزلة » ونال فيه من النظام

... ذهب بعض الاصوليين انه اجماع الامة — وليس المجتهدين

والاجماع عند اهل السنة حجة فى الاحكام الشرعية ، اما النظام فقد شذ اذ عرف الاجماع انه كل قول قامت عليه الحجة وان كان واحدا : وتعريف النظام وان خالف المألوف يتسق مع موقفه فى أن الحجة فى امام معصوم لا فى أحكام مجتهدين ، وهو يتسق مع موقفه فى انكار حجية الاجماع ، موافقا فى ذلك الشيعة الامامية كما وافقه بعض الخوارج واهل الظاهر .

وقد استند القائلون بحجية الاجماع الى آيات : « ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين نوله ماتولى ونصله جهنم وساءت مصيرا .. (النساء : ١١٥). وقوله تعالى : كنتم خير أمه أخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر » (آل عمران: ١١٠): فما يجمع عليه المسلمون لابد أن يكون أمرا بمعروف أو نهيا عن المنكر

على أن مستند اهل السنة فى حجية الاجماع هو قول الرسول : لا تجتمع امتى على ضلاله .

أما الذين عارضوا حجية الاجماع فقد استندوا بدورهم الى آيات: « فان تنازعتهم فى شىء فردوه الى الله والرسول » (النساء : ٥٩) ، فالآية تثبت التنازع كما تقرر أن الحكم الفصل فى ذلك هو القرآن والحديث : وقوله تعالى : « تبيانا لكل شىء » (النمل : ٨٩) فلا يرجع فى تبيان الاحكام الا الى القرآن (١).

أما الحديث السابق الذكر فقد فسره ابن حزم على انه لابد أن يكون فى الامة مجتهدون على الحق (فلا تكون كلها على ضلال) ولا تدل على أن

فقط ـ المقصود : اجماع المسلمين على حكم لم يرد فيه نص من كتاب أو حديث

الآية ليست صريحه فى حجية الاجماع لان فيها توعدا لمن يشاقق الرسول بينما المقصود بالاجماع امكان اجماع المجتهدين فيما لم يرد فيه قول عن الرسول

(١) على عبد الرازق : الاجماع فى الشريعة الاسلامية ، دار الفكر العربى ، ١٩٤٧

هناك اجماعا فيما لم يردفيـــه نص ...

ويستند المعارضون لحجية الاجماع الى الحجج الآتية :

١ — استحالة اجماع المجتهدين : ان الناس يختلفون فى آرائهم وفى طباعهم الداعية الى اختيار ما يختارونه منهم رقيق القلب ومنهم القاسى الشديد والمتوسط ، فمحال أن يتفق هؤلاء على حكم واحد أصلا ، تماما كما أنه من المتعذر أن يجتمع الناس على مأكول واحد أو مقول واحد (قول كلمة واحدة) فى ساعة معينة ، فلا اجماع على راى واحد، انما يقع الاجماع فىالبديهيات والحسيات واحكام الشرع ليست من هذين .

٢ — تفرق المجتهدين فىالامصار : انه بعد عهد الرسول تفـــــرق الصحابة فى الامصار ، كذلك المجتهدون فى كل قطر اومصر فكيف السبيل

•• قالت بعدم حجية الاجماع فرق مختلفة المشـــارب : الخـوارج لاسباب سياسية اذ لا حجية فيما كان مجمعا عليه من أن الامامة من قريش، الاجماع والعقائدية لقولهم ان الحجة فى قول الامام المعصوم وأن أمور الشيعةلاسبابسياسية وعقائدية، السياسيةلمعارضتهمبيعةأبىبكر ودعوى الدين لا تؤخذ بالاجتهاد من العلماء لان الخطا جائز على كل واحد منهم وان جاز الخطا على واحد فهو جائز على مجموع الآحاد فلابد ان تؤخذ أمور الدين ممن لا يجوز عليه الخطا وهو المعصـــوم ، أما الظـــاهرية وبعض الحنابلة — وقد نسب الى الامام أحمد بن حنبل أن من أدعى الاجماع فهو كاذب فذلك لان من ينكر القياس والاجتهاد ولايرى العمـــل الا بالنص لابد أن ينكر الاجماع ، أما النظام فيبدو أنه قد أفاد وتبنى بعض حجج الشيعة.

★ آن يقول الشخص رأيا تحت اكراه أو تهديد وغالبا لا يكون رأيه الذى يقتنع به ، وهذه من حجج الشيعة الاساسية فى نقض الاجماع، اذ هو لايقع عندهم الا من اكراه ، ذهب أهل السنة الى أن بيعة أبى بكر تمت بالاجماع وذهب الشيعة الى أن عمر بن الخطاب قد ساق الناس سوقا الى بيعة أبىبكر، ومن ثم فموقف الشيعة من الاجماعله جانبه السياسى فضلا من أنه من الطبيعى أن تنقض أحزاب المعارضة وفرق الاقلية حجية الاجماع .

الى معرفتهم جميعا فضلا عن معرفة آرائهم، قد يكون فيهم فقيه لم يشتهر، انه من المتعذر أن يشاهد أهل التواتر جميع المجتهدين شرقا وغربا وأن يسمعوا منهم وأن ينقلوا عنهم .

٣ — التقية . : قد يستعمل بعض المجتهدين التقية فيوافق حيث ينبغى الخلاف وان خالف فلا ينقل الينا رأيه .

وهكذا ذهب النظام ومن وافقه الى أن وقوع الاجماع محال .. ولو سلم به فنقله الينا محال ولو سلم به فالعمل به محال .

خلاصة القول ان موقف النظام من انكار حجية الاجماع له عدة تفسيرات :

١ — أنه قد تأثر بالشيعة الامامية وبمتكلميهم مثل هشام بن الحكم.

٢ — أنه اذ وافق الشيعة فى القول بأن الحجة فى قول أمام معصوم وليس فى الاجتهاد أو القياس فانه كان لابد أن ينكر حجية الاجماع .

٣ — أن من أنكر حجية القياس أو الاجتهاد لابد أن ينكر حجية الاجماع اذ الاصلان متلازمان .

٤ — ان نزعة النظام العقلية قد أدت به الى انكار حجية الاجماع ، اذ أنه من المستحيل عقلا أن يقع اجماع فيما ليس فيه نص من كتاب أو حديث .

•• ينسب الى النظام كتاب اسمه «النكت» فى نقض الاجماع .

★ ذهب متأخرو علماء الشريعة من امثال محمد الخضرى وعبد الوهاب خلاف الى أن اجماعا ما من المسلمين على أمر من أمور الدين أو السياسة فيما لم يرد فيه نص — لم يقع . راجع على عبد الرازق : الاجماع فى الشريعة الاسلامية ص٢٣ : ٢٤

ثالثا : فى الطبيعيات

نمهد لاراء النظام فى الطبيعيات بملاحظتين احداهما منهجية والاخرى تتصل برأيه فى الكون بالاجمال .

أماالمنهجية فانه اذا كان المتكلمون يخوضون فى تفسير الكــون فليس ذلك من أجل التفلسف وانما على حد تعبير الخياط من اجــل نصرة التوحيد ، ولكن التوحيد لا ينصر بمذهب واحد غيره ، فاذا كانت نظرية الجــزء الذى لا يتجزأ لدى العلاف والتى تبناها معظم المعتزلة ومن بعدهم الاشاعرة تهدف الى بيان قدرة الله فى العالم فلا يعنى ذلك ان إنكار هذه النظرية لدى بعض المتكلمين كالنظام وابن حزم يعنى انكار القدرة الالهية أو الانتقاص منها ، وانما أن هذه القــدرة يمكن ان تنصر بمذهب آخــر مخالف وربما على نحــو أتم وأدق فى رأى معارضى نظــرية الجــزء ، والواقع أن الفكر الاسلامى يختلف فى ذلك عن الفكر المدرسى المسيحى ؛ فلم تكن هناك سلطة دينية تفرض على العقول نظرية معينة وتكفر ماعداها كالسلطة الكنسية ، بل لقد رفض الفكر الاسلامى واستنكر — كما هــو معلوم — أن تتدخل الدولة لتفرض على الناس عقيدة خلق القــرآن ، اريد ان أقول ان هنــاك أكثر من نظرية لدى المتكلمين بعــامة والمعتزلة خاصة لبيان القدرة الالهية ، وذلك من مظاهر خصوبة الفكر الاسلامى ابان ازدهار حضارته .

العالم لدى النظام متناه فى مساحته وذرعه : لان كل ماسوى الله فهو متناه ، ولكن الله كان قادرا على ان يخلق امثال هذه الدنيا لا الى غاية . العالم متناه فى جرمه وفى حركته ، اذ العالم كله حادث فلا قديم الا الله .

نقد النظام نظرية الجــــزاء :

ذهب النظام الى أن لاجزاء الا وله جزء ، ولا بعض الا وله بعض ، ولا نصف الا وله نصف ، وان الجزء جائز تجــزئته أبدا ولا غاية له من باب التجزؤ ، وقد عرض ابن حزم وجهة نظر النظــام مؤيدا له بقوله :
ذهب النظام وكل من يحسن القــول من الاوائل الى أنه لاجــزء وان دق

الا وهو يحتمل التجزؤ ابدا بلا نهاية (١). والقسمة التى يعينها النظام وهمية ذهنية احتمالية ، يوضح الخياط ذلك بقوله : ورغم انه ليس من جسم من الاجسام الا وقد يتسبه الوهم نصفين ، فالاجسام متناهية ذات غاية ونهاية فى المساحة والذرع ، وانما احال ابراهيم جزءا لا يقسمه الوهم ولا يتصور له نصف فى القلب (٢).

ولكن لماذا عارض النظام نظرية الجزء ؟ عدة تصورات ميتافيزيقية وفيزيقية املت على النظام هذه المعارضة .

اولا : من الناحية الميتافيزيقية : ا — قدرة الله : ان القول بتناهى مقدورات الله ومعلوماته حتى يحصيها الله ويحيط بها علما انما هو تصور للقدرة او العلم الالهى على نحو انسانى ، فالله عند النظام كان قادرا على ان يخلق امثال هذا العالم لا الى نهاية ، كما ان علمه عز وجل يمكن ان يحيط بما يمكن أن يتصوره الوهم من اجزاء لا نهاية لها، يقول ابن حزم شارحا راى النظام ومعارضا نظرية الجزء : اننا نفينا النهاية على قدرة الله تعالى قسمة كل جزء وان دق واثبتنا قدرة الله على ذلك ، وفى نص آخر يقول : كل جزء خرج الى الفعل فان مجموعها اجزاء متناهية العدد بلا شك ، ولم نقل ان اجزاءه موجوده منقسمة لا نهاية لعددها ، ان الله تعالى قادر على الزيادة فى الاشخاص وفى الاعداد وفى الازمان وفى تجزئة الاجزاء ابدا الى مالا نهاية ، ان كل ما اخرجه الله الى حد الفعل فهو متناه ومعدود ومحدود ، وهكذا ابدا ، وكذلك الزيادة فى أشخاص العالم : فان كل ما خرج الى حد الفعل من الاشخاص ومن الاعداد فذو نهاية ، والله تعالى قادر على الزيادة فى الاشخاص ابدا بلا نهاية ، والزيادة فى العدد ممكنه ابدا بلا نهاية .

هكذا يتبين العلاف قد جعل الاجزاء متناهية فى القسمة الواقعية

---

(١) ابن حزم : الفصل جـ٥ ص٥٨
(٢) الخياط : الانتصار ص٣٢ — ٤٣

وفقا لنظريته فى تناهى مقدورات الله بينما جعل النظام الاجزاء لا متناهية فى القسمة الذهنية وفقا لتصوره لقدرة الله .

ت — خلق الله العالم والاجسام : يلزم عن نظرية الجزء تصور الخلق على نحو لا يوافق عليه النظام ، كأن الله قد خلق العالم اجزاء مفككه متفرقه ثم قام الله بجمع الاجزاء من أجل ايجاد الاجسام ، فهل كانت أجزاء متفرقه ثم جمعها الله من أجل تفسير خلق الكون ، أم كانت اجساما ثم فرقها الله اجزاء من أجل تفسير الفساد ؟ يقول ابن حزم منتقدا نظرية الجزء فى تفسيرها لكيفية الخلق : لم تكن قط اجزاء مجتمعة ثم فرقها الله عز وجل منه ء ولكن الله خلق العالم بكل ما فيه بأن قال «كن» فكان ، أو بأن قال لكل جرم منه اذا أراد خلقه : «كن» فكان ذلك الجرم ، ان القول بان الله تعالى الف العالم من اجزاء خلقها متفرقة انما هى دعــوه بلا برهان عليها ، ان ما جاء به القرآن هو قوله تعالى : «انما قولنا لشىء اذا اردناه ان نقول له كن فيكون » (النحل : ٤٠) ، ولفظة «شىء» تقــع على الجسم وعلى العرض وعلى الجزء ، ولم يقل الله تعالى انه الف كل جرم من أجزاء متفرقة ، لقد أوهمتم العالم أن الله تعـالى ألف العالم من أجزاء خلقها متفرقة (١).

هكذا أفصح بن حزم عن أن نظرية الجزء بالرغم من أنهـا تثبت قدرة الله فانه لا دليل عليها من القرآن أنها تعبر عن مفهـوم الخلـق وتفسره ، حقيقة انها لا تتعارض مع فكرة الخلق من حيث أنها تشير الى قدرة الله من جهة الى حدوث العالم من جهة أخرى ولكنها ليست تابعة عن تصور القرآن لكيفية الخلق .

ثانيا : من الناحية الفيزيقية : تدع نظرية الجزء انطباعا عامـا بتفكك العالم الطبيعى كما جعلت من الجسم كما منفصـلا ، حقيقـة أن الغاية من ذلك معارضة القائلين بالطبع : ان فى الاجسام مقوما ذاتيـا

---

(١) أبن حزم : الفصل فى الملل والاهواء والنحل جـ٥ ص٩٢ـ١٠٦

باطنيا يجعلها تفعل من تلقاء ذاتها أو بموجب طبيعتها ، ولكن هل هذا يعنى سلب الاجسام خصائصها الذاتية ؟ ألا يمكن ايجـاد توازن بين القدرة الالهية والقوانين الطبيعية ؟ ذهب النظام الى ان لكل جسم طبيعة خاصة من شأنه ان يخضع لها اذا خلى وما هو عليه ، المـاء شأنه السيلان، الحجر الثقيل شأنه الانحدار ، واللهب شأنه الصعـــود .

ومن ناحية أخرى ان قدرة الله تتجلى على نحو أدق واعمق من مجرد التأليف أو التفريق ، انها تتجلى فى قهر الاشياء على خلاف طبعها.

فاذا كانت نظرية الجزء تثبت الطبيعة على أنها اجسام موات غير فاعله وأن الفاعل لها فى الحقيقة هو الله ، فان قدرة الله وفاعليته يمكن أن يتجليا على خلاف ما تقرره نظرية الجزء ، يقرر العلاف أن العالم فى بدء خلق الله كان ساكنا ولكن النظام يقرر أن العالم فى بدء خلق الله من جهة أو تقرير انفكاكيتها فى بدء الخلق من جهة ثانية ولا ســلب لحركة منها فى ابتداء ايجاد الله لها ثم اثناء وجودها من جهة ثالثة ، وبذلك قدم النظام عدة نظريات معارضه :

١ ــ فى معارضة نظرية الجزء قــدم النظام نظرياته فى الكمــون والمداخله والظفرة .

٢ ــ فى معارضة نظرية العلاف فى «سكون» العالم أو استاتيكيته قدم النظام نظرياته فى الحركة بوجه عام وحركة الاعتماد بوجه خاص أو بالاحـــرى ديناميكية الكـون اذ الحـركة اذل على القـدرة من السكون ــ ، ثم نظريته فى « الخلق المستمر » ثانيا .

٣ ــ معارضا استاذه العلاف فى سلبه خصائص الاجسام اثبت النظام هذه الخصائص دون ان يتردى الى موقف اصحاب الطبائع اذ اثبت القدرة الالهية فى قهر المتضادات على الاجتماع ، وهـــذه بدورها تتسق مع نظريته فى الكمون .

١ ــ نظرية المداخلة

العالم مؤلف من عناصر متضادة بالطبع ، والله بقدرته قهر الاشياء

على ما يريد خلافا لطبائعها ، فكل ما فى الطبيعة هو فعل الله بايجاب خلقه للاشياء •

وقد عرف النظام الجسم بأنه الطويل العريض العميق ، وأن كل ما فى الوجود المادى أجسام سواء منها الكثيف ـ وهى الاجسام ذاتها ـ أو الخفيف وهى ما نسميه الاعراض من ألوان وطعوم وروائح ـ فهذه عند النظام أجسام وليست أعراضا اذ لا عرض عنده الا الحركة ، لماذا اعتبر النظام الالوان والطعوم والروائح اجساما ؟ كى يمهد بذلك لنظريته فى اجتماع المتضادات ـ التى هى فى نظره أدل على قدرة الله ، فكل شيء عنده يداخل ضده وخلافه ، والضد هو المانع الفاسد لغيره : مثل الحلاوة والمرارة ، والحر والبرد ، أما الخلاف مثل الحلاوة والبرودة ، والحموضة واللون ، تتداخل هذه الاجسام المتضادة المتخالفة، يداخل اللطيف منها الخفيف ، فالمداخله ان يكون أحد الجسمين حيز الآخر (١) ، وقد انكر عليه معظم الناس بل واصحابه من المعتزلة ان يتداخل جسمان فى موضع واحد فى وقت واحد أو ان يشغل جسمان حيزا واحدا ، ولكن النظام قد جعل الالوان والطعوم والروائح اجساما لطيفة ومن ثم يمكن ان تتداخل وان تتشابك وأن يشيع بعضها فى بعض، ويتشكل من تداخل الاجسام اللطيفة جسما كثيفا ، فذلك فى نظره مظهر من مظاهر قهر الله المختلفات على الاجتماع خلافا لطبعها •

على أى نحو تبقى هذه المختلفات أو المتضادات متداخلة فى جسم واحد : ساكنه أم متحركة ؟ الاجسام كلها عند النظام متحركة ، بل العالم عنده خلق متحركا ، والحركة عنده قسمان حركة نقله فى المكان وحركة اعتماد فى المكان ، والاعتماد بمعنى الاتكاء أو الضغط أو انها كيفية يكون بها الجسم مدافعا لما يمنعه عن الحركة الى جهة ما ، وذلك أن كل جسم يطلب تلاده ★ وينزع نحو شكله ولكن يحول بينه وبين ذلك قهر الله له بأن جمعه الى ضده اذ جمع الله مثلا النار والرماد

---

(٢) الاشعرى : مقالات الاسلاميين جـ٢ ص٢٣ وما بعدها

★ تلاده أى طبيعته

والدخان والماء في العود الاخضر ، الرماد شأنه السقوط والدخان شأنه الصعود ، الماء شأنه الرطوبة والنار شأنها الحرارة ، أشياء متضادة بطبعها ، ولكن الله قهرها على غير طبعها وأرغمها على الاجتماع ، ومن ثم فهي ليست ساكنة ولكنها متحركة حركة اعتماد حتى اذا خلي وشأنها انطلقت من مكمنها الى الجهة الملائمة لشكلها أو طبيعتها فتكون هذه حركة اعتماد في المكان (١) ·

٢ — نظرية الكمون :

نظرية الكمون مثلها في ذلك كمثل نظرية المداخله أو كتصور للنظام لحركة الاعتماد تهدف الى بيان قدرة الله على قهر الاشياء المادية على خلاف طبعها ، فذلك أدل على فعل الله ، اذ لا يكفي القول بأن الطبيعة وما فيها من أجسام موات غير فاعله أو أنها ساكنه للرد على أصحاب الطبائع الذين جعلوا الطبيعة فاعله من تلقاء ذاتها بموجب خصائص ذاتيه في الاجسام كان تحرق النار ، وانما الادل على قدرة الله ان تكون هذه الاجسام مكرهة على غير طبعها بأن تجتمع بما يضادها أو يخالفها وهي في ذلك كامنة متحركة حركة اعتماد ·

يشير النظام الى مظاهر مختلفة للكمون :

١ — كمون الاختناق ككمون الزيت في الزيتون والدهن في السمسم والعصير في العنب والدقيق في البر أو القمح ، يذكر النظام هذا المظهر من الكمون ليستدل به على مظاهر أخرى للكمون حيث أن أحدا لا يعارضه في هذا النوع من الكمون ·

٢ — كمون «ما هو بالقوة» كالنخلة في النواة والانسان في النطفه ·

٣ — كمون العناصر المتضادة : تتكون الاجسام عنده من عناصر أو أجناس متضاده ، فعود الحطب مكون من نار وماء وتراب وهواء —

(١) راجع تفصيلات معنى حركة الاعتماد بكتاب الدكتور أبو ريده عن النظام ص١٣١ — ١٤٠

أو دخـــان ★ ، والنــــار حر وضـــياء والمـــاء ســـيولة ورطوبة ـ أويله ـ ، وفي التراب يبوسه والدخان رائحة ولون ، والنار شأنه الصعود والمـاء شأنه السيلان ، والدخان شأنه الارتفاع والتراب يميل الى هبوط ، ولكنها جميعا كامنة فى العود متحـركة فيه حـركة اعتماد ٠

والنار كامنة فى اجسام أخرى ولكنها ليست على نسبة واحدة ، فهى فى العيدان أكثر منها فى الاحجار وكل شىء كامن له طريقة يخرج بها ، تخرج النار بالاحتكاك كما يخرج الشرر من القداحه والحجر ، كما تخرج الزبدة من اللبن بالمخض ، واحتراق الحطب ليس ناشئا من مجرد نار فى الخارج ، بل هو خروج النار الكامنة فيه بعد اتصالها بالنار الخارجية التى قوتها فأزالت ما فى العود من مانع ، لخروجها ، ويعنى بذلك المـاء ، حتى اذا ظهرت النار جف العود ويبس وتهافت فترتفع النار ويبقى الرماد ٠

كان لابد أن تثير هذه النظرية عدة اعتراضات أهمها كون النار فى العود ، وأن الاحتراق انما يحدث نتيجة اتصال نار خارجية بنار داخلية قوت الاولى الثانية واعانتها على أن تظهر على ضدها من المـاء ، وأن تخرج طالبة تلادها ٠

يرد النظام بقوله : اذا كان المتكلم لا يعرف القياس ويعطيه حقه فرأى أن العود حين أحتك بالعود أحدث النار فانه يلزمه فى الدخان مثل ذلك ، ويلزمه فى المـاء السائل مثل ذلك ، وان قاس قال فى الرماد مثل قوله فى الدخان والمـاء ٠

★ تصرف النظر فى دراسة هذه النظرية عن أمرين : الاول أن يكون مصدرها من انبادوقليس أو غيره من فلاسفة اليـونان لان الغـاية مختلفة تماما ، والثانى أن هذه النظرية معارضة لنظريات وقوانين العلم الحديث فالنظام لا يقدم نظرية فلسفية ولا قانونا علميا وانما يقـدم دعاوى كلامية

وان زعم أنه انما انكر ان تكون النار كانت فى العود ، لانه وجد النار أعظم من العود ، ولا يجوز أن يكون الكبير فى الصغير ، وكذلك الدخان ، فليزعم أن الدخان لم يكن فى الحطب ، وفى الزيت وفى النفط، فان زعم أنهما سواء ، وانه أنما قال بذلك لان بدن ذلك الحطب لم يكن يسع الذى عاين من بدن النار والدخان ، فليس ينبغى لمن أنكر كونهما من هذه الجهة أن يزعم أن شرر القداحة والحجر لم يكونا كامنين فى الحجر والقداحة .

أما ان بنى المعترض اعتراضه على أساس أنه لا يرى فى العود نارا قبل احتراقه ، ومن ثم فهو ينكر كمون النار فى الحطب فعلية أن ينكر كون الدم فى الانسان أو الزيت من الزيتون أو الدهن فى السمسم ، وعليه أن ينكر ما غاب عن الحواس من اجسام مستترة بالاجسام — يقصد بذلك الاعراض — فينكر بذلك حموضة الخل وحلاوة العسل وعذوبة الماء ومرارة الصبر .

وان زعموا ان النار مخالفة فى جنسها وشكلها عن العود فكيف تكون كامنة فيها ، فعليهم أن يقولوا فى جميع الاجسام مثل ذلك كالدقيق المخالف البر فى لونه وفى صلابته وكالزبد الحادث بعد الخض المخالف للبن فى شكله .

وان اعترضوا بالقول لو كان فى الحطب نار لوجب أن يجده من مسه كالجر المتوقد ، اذا لم يكن دونه مانع منه ، ولو كان هناك مانع لم يكن ذلك المانع الا البرد ، لان اللون والطعم والرائحة لا تفسد الحر ، ولا يمانعه الا الذى يضاده وهو الماء دون الذى يخالفه ، وأن الحرق انما يظهر ويحرق لزوال البرد ، ولو كان فى العود برد معادل النار الكامنه لكان ينبغى لمن مس الرماد بيده — أى بعد خروج النار الكامنه — أن يجده أبرد من الثلج ، فاذا كان مسه كمس غيره فقد علمنا أنه ليس هناك من البرد ما يعادل هذا الحر الذى يحرق كل شيىء لقيه، فان زعم أنهما خرجا جميعا من العود فلا يخلو البرد أن يكون أخذ فى جهته ، فلماذا وجدنا الحر وحده وليس هو بأحق أن نجده من ضده ؟

يرد النظام على ذلك بأن الغالب على العالم السفلى الماء والارض وهما بردان وفى اعماقها حر مغمور مقموع لانه قليل وكل قليل ذليل ومن ثم لا يجد من مس العود حرا ، فان احترق العود فاننا نجد الرماد حارا لان ما فيه من برد انقطع عنه وعاد الى برد الارض بالطفره والتخطيف (المرور السريع) ★ تماما كما ينقطع شعاع الشمس عن البيت اذا سدت النوافذ اذ ينقطع الشعاع الى قرصه وأصل جوهره ٠

فان اعترض معترض فزعم أن النار لم تكن كامنه ، ولكن العود اذا احتك بالعود حمى العودان ، وحمى من الهواء المحيط بهما الجزء الذى بينهما ثم الذى يلى ذلك منهما ، فاذا احتدم رق ثم جف والتهب، فانما النار هواء استحال ، والهواء فى أصل جوهره حار رقيق وهو جسم جيد القبول سريع التحول ، والنار التى تراها أكثر من الحطب انما هى ذلك الهواء المتحول ، وانطفاؤها بطلان نارية الهواء ، اذ هو سريع الاستحالة الى نار سريع الرجوع الى طبعه الاول ، وليس لان النار كانت كامنة فى العود منقبضة فلما ظهرت بتأثير النار الخارجية انبسطت وانتشرت ، وانما اللهب هواء استحال نارا لان الهواء شديد القرابة من النار والماء حاجز بينهما ٠

يرد النظام على ذلك بأنه اذا لم تكن النار كامنة فى العود لامكن أن يقال فى الماء التى تسيل من الشجر الاخضر مثل ذلك أى أن الهواء استحال ماء وأن يقال ذلك فى الرماد أيضا فما تراكم فى اسافل القدور انما هو هواء استحال رمادا ٠

وهكذا ذهب النظام الى أن احتراق الثوب والحطب والقطن انما هو خروج نيرانه منه ، فالنار الكامنه فى هذه الاشياء لم تكن تقوى على

★ يعنى النظام بذلك انه كما انه سد النافذه فان الشعاع المتغلغل الى داخل الغرفه ينقطع فجأه ولا ينسحب من أجزاء المتوسطه ٠ وانما يتم ذلك طفره فكذلك البرد الذى فى العود يعود الى أصله أى سطح الارض كما يعود شعاع الشمس الى أصله وهو قرص الشمس وهذا هو المقصود بان كلا يعود الى أصل جوهره طفرة

نفى ضدها عنها ، فلما اتصلت بنار أخرى واستمدت منها قويتا جميعا على نفى ذلك المانع ، فلما زال المانع ظهرت ، فعند ظهورها تجزأ الحطب وتجفف وتهافت ، فاحراقك الشيء هو اخراجك منه نيرانه الكامنة فيه .

على أن النار الكامنه ليست بدرجة واحدة فى مختلف الاجسام وانما هى متفاوته ، فهى فى بعض العيدان أكثر ومانعها أضعف ومن ثم كان ظهورها أسرع واكثر انتشارا ، كذلك ما كمن منها فى الحجاره ، ولو كانت أجناس الحجارة متساوية فيما استترت فيها من نار لما كان المرو أحق بالقدح اذا حك بالقداحة من غيره من الاحجار ، فلو لم تكن فى العيدان أو الاحجار نار كامنة لما تفاوتت فى احتراقها وسرعة اشتعالها ، ولا يجد النظام مبررا لتفسير ذلك بالطبيعة لان الطبيعة اسم علقه القائلون بالطبع على غير معنى .

وينسب الى النظام أن الكمون لم يكن بصدد النار فحسب ، وانما ذهب الى مثل ذلك بصدد التسمم ، فان سم الافعى متى مازج بدنا لاسم فيه لم يقتل ولم يتلف ، وانما يتلف السم الابدان التى فيها سموم كامنة ممنوعة عن الظهور لما يضادها ، فاذا دخل عليها سم الافعى عاون السم الكامن ذلك السم الممنوع على مانعه ، فاذا زال المانع تلف البدن ، فكأن المنهوش عند أبى اسحق — أى النظام — انما كان أكثر ما أتلفه السم الذى معه (١)

بقى التساؤل من أين استلهم النظام هذه النظرية ؟★ ان المنهج

---

(١) الجاحظ : الحيون جـ٥ ص١٠ — ٢٥

* ينسب الى النظام نوع رابع من الكمون يمكن أن نسميه « كون الذر» أى وجود ذرية آدم فى صلبه على هيئة الذر ، اذ نسب اليه كل من الشهرستانى والبغدادى ان الله خلق الوجودات دفعة واحدة ولم يتقدم آدم خلق ذريته غير أن الله تعالى اكمن بعضها فى بعض .

فالتقدم والتأخر انما يقع فى ظهورها من مكانها دون مدوثها ووجودها .

الذى اتبعنـاه أن المتكلمين وان كانوا قـد أفادوا من نظريات اليونان الفلسفية فانه يتعذر رد آراء المتكلمين الى فلسفة اليونان ، فالمتكلمون اصحاب رسالة دينية تفسر أراؤهم فى ضوء ما احتكوا به من ديانات مخالفة ، لا بمعنى أنهم تأثروا باليهودية أو الثنـوية أو غيرها وانمـا صاغوا نظريات على نحو معارض لمعتقدات هـذه الاديان بالقـدر الذى شعروا به أن فى هذه المعتقدات ما يعارض الاسلام ٠

احتك النظام بالمـانوية التى صادفها تقسم كل ما فى الكون الى قسمين أحدهما يتبع النور والآخر يتبع الظلمه وبينهما اسـتقطاب أو نفور ، فما فى العالم من خير وصلاح ونفع وسرور وترتيب ونظام يتبع النور وما فى العالم من شر وفساد وضر وغم وتشويش وفوضى واختلاف ويتبع الظلمه ٠

تعارض هذه العقيدة الاسلام فى قولها بالهين قديمين من جهـة وفى انها تجعل الامتزاج بين الخير والشر أو النور والظلمه انما حدث فى الكون خبطا ومصادفه وليس قصدا واختيارا ، أراد النظام أن ينقض هذه العقيدة ببيان أن الاستقطاب غير قائم وانما هناك متضادات تتلاقى على غير طبيعتها ، وان الامتزاج لم يحدث مصادفة وانما بموجب قوة قاهرة اكرهتها على غير طبعها ــ وهى قدرة الله (١) ٠

وقد تأول النظام فى ذلك أية الذر : (واذ اخذ ربك من بنى آدم من ظهورهم ذريتهم وأشهدهم على انفسهم ، ألست بربكم؟ قالوا بلى شهدنا، أن تقولوا يوم القيامة انا كنا عن هذا غافلين).
(الاعراف : ١٧٢)

(١) راجع كتاب الدكتور أبو ريده : النظام الفصل الخاص بالاتجاه الجـدلى لدى النظام ص ٥٤ ــ ٦١ وردوده على المـانويه والديصانية واستعانته فى ذلك بنظرية الكمون ، يقول الدكتور أبو ريده : فاذا استدل اصـحاب المزاج (القائلون بالطبع) على ماذهبـوا اليه بأن من الاجسام ما ليس بأسود فاذا اختلطت صارت جسما واحدا اسود واتخذ النظام من نظرية الكمون وسيلة للرد عليهم ص٥٧

كذلك ذهبت طائفة من الدهرية انكرت اعادة الخـلق بقولها : وجدنا الحياة رطبة حاره والموت باردا يابسا وهو من طبع التراب ، فكيف يجوز أن يجمع بين الحياة والتراب والعظام النخرة فيصير خلقا سويا والضدان لا يجتمعان ، فأنكروا البعث من هذه الجهة (٢) .

لم يجد النظام ليواجه أصحاب هذا القول من الدهرية الا نظرية الكمون لبيان اجتماع الضدين فى جسم واحد على خلاف طبعها بموجب قهر الله لهما مستندا فى ذلك الى قوله تعالى : الذى جعل لكم من الشجر الاخضر نارا فاذا أنتم منه توقدون » (يس : ٨٠) وهكذا يخرج على حرها ويبسها من الشجر الاخضر على برده ورطوبته .

هكذا قدم فكرته عن قهر المتضادات على الاجتماع بموجب قدرة الله وفقا لنظريته فى الكمون ليفسر بها العـالم الطبيعى وما فيـه من أجسـام وليرد بذلك على المـأنوية والدهرية ، وذلك تصـوره أدل على عظمة الله من مجرد جمع جواهر أو تفريقها وفقا لنظرية العـلاف فى الجزء .

ان كل ما فى الطبيعة هو فعل الله بايجاب خلقه للاشياء ، وفعل الله لا يكون بتقرير أن الاجسام الطبيعية موات ساكنه غير فاعله ، وانما بيان أنها مقهورة على غير طبعها مجتمعة بضدها متحركة دوما حـركة اعتماد .

٣ ـ الطفرة :

المقصود بالطفرة أن يكون جسم ما متحركا حركة نقله فى مكان ما ثم ينتقل الى المكان الثالث دون أن يمر بالثانى أو بالاماكن المتوسطة، وهى فكرة غريبه ، ويبدو أن النظام قد قال بها على سبيل المعارضة ، ذلك أن استاذه العلاف قد حاوره فى مسألة الجزء : اذا أمكـن تجزئة جزء الى ما لا نهـاية فانه يلزم عن هـذا أنه اذا كانت نملة تمشى على

---

(٢) الاشعرى : استحسان الخوض فى علم الكلام

صخرة من طرف الا آخر أن تقطع مالا يتناهى ، وكيف يقطع مايتناهى (النملة) ما لا يتناهى ؟ فرد النظام : تقطع بعضها بالمشى وبعضها بالطفرة يقول الاسفرابينى (١) فى كلامه عن النظام : وكلمة أبو الهذيل فى هذه المسألة (امكان قسمه الجزء الى ما لا نهاية) : لو كان كل جزء من الجسم لا نهاية له لكانت النملة اذا دبت على البقلة لا تنتهى الى طرفها، فرد النظام : انها تطفر بعضا وتقطع بعضا .

ولكن اذا كان النظام قد قال بالقسمة الوهمية أو الذهنية لا الواقعية الفعلية فما الذى دعاه الى هذه الفكرة الغريبة ؟ يبدو أنه رأى قد أدى اليه مسار الجدل والمناظرة ، اذ يضطر المتحاور كى يفارض رأى خصمه الا يوافقه فيما هما متفقان فيه وانما أن يذهب الى مقاله لا يعتنقها ، فالاجزاء متناهية بالفعل عند النظام على ما حكى عنه الخياط، انه متفق مع العلاف فى ذلك ، ولكنه يخالفه فى الامكان العقل حيث يمكن تصور امكان التجزئة الى ما نهاية ، فاذا حاوره العلاف فى ضرورة أن يمارس الجسم المتحرك كل أجزاء المسافة التى يقطعها ومن ثم لابد أن تكون المسافة متناهية ، اضطر النظام الى أن يرد بعد أن تحير مدة : ان الجسم المتحرك يمر بجزء من غير أن يكون قد حاذى ما قبله أو أنه يكون فى المكان الاول ثم يصل الى الثالث دون أن يمر بالمكان الثانى .

على أن النظام ذكر القول بالطفرة فى أكثر من مناسبة ، فللتدليل على نظرية الكمون ذهب الى ان برد العود قد انقطع عنه حين أصبح رمادا بأن اتصل بأصله من الارض لا على سبيل قطع مسافة وانما على سبيل الطفرة ، كذلك شعاع الشمس فى ادنى الحجرة من النافذة وفى اقصاها ينقطع فجأة ان سدت النافذة ذلك ان الشعاع الذى فى أقصى مكان من النافذة لم يقطع المسافة اليها كى يعود الى أصله وانما طفر اليها .

---

(١) الاسفرابينى : التبصير فى الدين
وراجع ايضا الشهرستانى : الملل والنحل جـ١ ص٢٨ — ٢٩
وأبو ريده ص١٢٩ — ١٣١

غير أن استشهاد النظام بفكرة الطفرة فى بعض نظرياته لا ينفى عنه أنه قالها على سبيل المعارضة ، اذ لاتصل الى قيمة نظرياته الاخرى كالكمون والمداخلة تلك النظريات التى كان يدافع عنها ابتداء ولم تكن مجرد خطرة أثناء محاورة أو التهرب من الزام خصمه له فى مناظرة .

٤ ـ الخلق المستمر :

هناك نوعان من الخلق : الخلق الاول وهو الايجاد من عدم ، والخلق المستمر وهو استمرار حفظ الوجود ، فصلة الله بالمخلوق لا تنتهى عند خلقه الاول له وانما بحفظه تعالى وترجيح وجوده على عدمه .

وقد حكى الجاحظ عن النظام أنه قال : ان الله يخلق الدنيا وما فيها فى كل حال من غير أن يفنيها ويعيدها (١) ، كما ذكر الاشعرى عنه أنه قال : ان الجسم فى كل وقت يخلق (٢) .

ويشرح ابن حزم رأى النظام فى الخلق المستمر اذ يوافقه عليه ، فاذا كان الله قد خلق الاشياء حين مبتدئها فان خلقه لها قائم فى كل موجود دوما ما دام ذلك الموجود موجودا ، ان الذين يعارضون النظام فى هذه الفكرة لا ينكرون أن الخلق هو الايجاد ، يقول ابن حزم : فأخبرونا أليس الله تعالى موجدا لكل موجود أبدا مدة وجوده ؟ فان أنكروا ذلك فقد أوجبوا أن الاشياء موجودة وليس الله موجدا لها الآن حال وجودها ... فالله تعالى خالق لكل مخلوق فى كل وقت وان لم يفنه قبل ذلك (٣) .

وقد استند النظام الى آيات:«ثم أنشأناه خلقا آخر» (المؤمنون:١٤) «خلقا من بعد خلق» (الزمر : ٦) فالله فى كل حين يحفظ على الموجودات وجودها وذلك هو المقصود بالخلق المستمر ، فليست علاقة ايجاد فى

---

(١) الخياط : الانتصار ص ٥٢
(٢) الاشعرى : مقلات الاسلاميين ص ٤٠٤
(٣) ابن حزم : الفصل « جـ٥ صـ٣٣

مبتدأ وجودها فحسب ، كعلاقة الصانع بمصنوعاته ، وانما هى علاقة مستمرة دوما لحفظ الوجود ★ .

تتسق فكرة النظام فى الخلق المستمر مع فكرتين له : الاول : الاجسام لا تبقى زمانين اذ ليس لها من ذاتها ما يحفظ لها بقاءها ومن ثم فان بقاءها يقتضى قدرة خارجية من الله يحفظ لها البقاء ، يقول الايجى عن النظام : والاعراض لا تبقى عنده زمانين ، لانها لو بقيت فى الزمان الثانى من وجودها لامتنع زوالها فى الزمان الثالث وما بعده ، كذلك الحال فى الاجسام فهى أيضا غير باقية بل تتجدد حالا فحالا (١) .

والثانية قهر الله للاجناس المتضادة على الاجتماع : ذلك أن هذا القهر المستمر من جانب الله للاجناس المتضادة على الاجتماع لا يكون الا بفعل مستمر غير متقطع من الله مادام الجسم قائما موجودا ، حتى اذا انحل الجسم بفعل الاحراق أو غيره افترقت مكوناته من عناصر وعاد كل عناصر الى أصله وزال عنه خلق الله المستمر له أو حفظه المستمر لوجوده .

كذلك تتصل فكرة الخلق المستمر بفكرة حركة الاعتماد كما لاحظ الدكتور أبو ريدة بحق : اذا كان العالم يخلق فى كل وقت ، وكان الخلق الاول مقرونا بحركة الاعتماد فان الخلق المستمر يقترن بها أيضا ، ويكون معنى حركة الاعتماد أن الجسم يتحرك حركة فى الوجود ، وهو مفتقر ويحتاج الى الموجد ، فحركة الاعتماد هو استمرار وجود العالم بمعنى استمرار فعل الله فى حفظه (٢) .

★ هناك شبه بين هذه النظرية وقول فلاسفة الاسلام بعد ذلك بفكرة الامكان : اذ ممكن الوجود هو الذى يستوى وجوده مع عدمه ولترجيع الوجود على العلم لابد له من مؤثر دائم ، غير ان فكرة النظام أعمق روحانية واعظم اجلالا من فكرة الفلاسفة بما فيها من جفاف

(١) الايجى : المواقف ص٢٠٦

(٢) د . عبد الهادى أبو ريده : الظلم ص ١٦٤

رابعا : فى الانسان :

سبقت الاشارة الى أن الخاصية الرئيسية ـ ولا أقول الماهية ـ للانسان أنه مكلف فى نظر المعتزلة ، وهم قد يختلفون فيما عدا ذلك من تعريفات للانسان ،فيعتبر النظام الانسان من جسد وروح ويعطى للروح أهمية على الجسد ، بينما ذهب العلاف الا اعتبار الانسان الشخص المرئى الظاهر ، فيغلب هو وأبو بكر الاصم الجسد على الروح ، وهى خلاقات وان بدت غير مفهومة الاسباب الا أنها وثيقة الاتصال بايمان المعتزلة جميعا ـ خلافا لموقف فلاسفة الاسلام كالفار أبى وابن سينا ـ أن الحشر للارواح والاجسام معا ، وأن النعيم أو العذاب ينعم أو يتعذب به الجسم ، وليست الروح وحدها كما رأى الفلاسفة ، ومن ثم وجب أن يكون الجسم مشاركا على نحو من الانحاء فى الفعل الانسانى كى يكون مسئولا عنه ·

كذلك يفهم موقف النظام من الانسان وأفعاله فى ضوء نظرياته السابقة فى الطبيعيات بعامة والكمون والمداخلة بخاصة من جهة وفى ضوء نزعته العامة الحسية بصدد ما هو طبيعى والتى جعلته يعتبر الاعراض من ألوان وروائح وطعوم انما هى أجسام ·

ذهب النظام الى أن الانسان من جسد وروح وان غلب جانب الروح، اذ البدن آلة الروح وقالبها كما أنه حابس ضاغط عليها ، والروح عنده جسم لطيف متداخل فى البدن الكثيف متغلغل فى أجزائه سارية فى أعضائه سريان ماء الورد فى الورد باقية من أول العمر الى آخره ، فعلاقة الروح بالبدن هى علاقة مداخلة أى أنها تشابك البدن بحيث يكون «كل هذا فى كل هذا» فهى كامنة فيه متحركه حركة اعتماد تفعل فى الجسم ، بل ان فعل الاحساس والادراك لها وما الحواس الا · خروق · أو نوافذ تدرك الروح منها الاشياء ، وليس الادراك فعل الروح بذاتها بل هو فعل الله بايجاب خلقه للحواس (١) ·

واذا كانت الروح هى الفاعلة على الحقيقة فى الانسان ، فان الجسد هو الباعث لها على الاختيار ، ولو خلصت الروح من الجسد لكانت أفعالها

---

(١) د · عبد الهادى أبو ريده : النظام من ٩٩ ـ ١١٢

التولد والاضطرار ، وهكذا تتوزع مسئولية فعال الانسان على الروح والبدن معا بالرغم من أنها سر الحياة والباعثة على الشعور والادراك والاحساس •

والإنسان حر مختار لدى المعتزلة ، وحدود حريته فى الحركات والسكنات والاعتمادات والنظر والعلم، والله اقدره على هذه الافعال، اما ماعدا ذلك فالانسان مجبر عليه •

لا يفرق النظام بين الحركات وبين السكنات والاعتمادات والنظر والعلم ، فكلها تندرج عنده تحت نفس الحركات ، ومن ثم فقد جعل افعال الانسان جنسا واحدا هى الحركات ، وهى حركات النفس أو الروح — اذ النفس عنده هى الروح ، فالنفس هى الفاعلة للحركة فيما يصدر عنها ، أما ما يحدث فى غير حيز الانسان فهو فعل الله بايجاب خلقه للاشياء ، فاذا دفع انسان حجرا الى أعلى فذلك فعله حتى اذا بلغ الدفع مدى فانه يسقط فسقوط الحجر بموجب تسخير الله للاشياء ، يقول الشهرستانى عن الكعبى ان النظام قال ان كل ما جاوز حد القدرة من الفعل فهو من فعل الله تعالى بايجاب الخلقه ، أى ان الله طبع الحجر طبعا وخلقه خلقا اذا دفعته اندفع واذا بلغت قوة الدفع مبلغها عاد الحجر الى مكانه طبعا (١) ، فما تجاوز قدرة الانسان وارادته وان كان من فعل الانسان فذلك بموجب ما طبع الله الاشياء عليه ، وذلك هو الفعل المتولد فالمتولدات لدى النظام ليست فعلا للانسان ، ولذلك ميز النظام بين الفعل الارادى وهو الحركة فى حيز الانسان وقدرته وبين الفعل المتولد الذى يتجاوز ارادة الانسان الى سنة الله فى الكون •

الشهرستانى : الملل والنحل جـ١ ص٨٠

تعقيب :

النظام متكلم جعل من علم الكلام نظيرا للفلسفة فى عمق الافكار وفى دقة المصطلحات ومن ثم اعتبره الكثيرون فيلسوف المعتزلة ، وهو من أكبر من دافعوا عن الاسلام ضد الثنوية ، ومع ذلك فان أحدا من المعتزلة لم يلق ما لقى النظام من افتراء عليه، لقد نسبوا اليه ما لم يقل به ، ومن الغريب حقا أن يردد أكابر الاشاعرة تشنيعات ابن الراوندى عليه ، مع علمهم بالحاد الاخير ، وأغرب من ذلك أن يوافقه على كثير من أرائه من يفترض فيه ألا يتفق مع المعتزلة منهجا أو مذهبا وأعنى به ابن حزم الظاهرى ولو لاذلك لطعت أراؤه فى غبار حملة التشنيعات ، التى كانت مبعثها جرأة النظام على كثير من الصحابة والمحدثين والمفسرين من جهة وغرصه عن المعانى فى دقة لا يبلغها الكثيرون من جهة أخرى وربما لمياه الى بعض أراء هشام بن الحكم متكلم الشيعة من جهة ثالثة .

لقد بقى النظام تلميذ العلاف واستاذ الجاحظ شاعرا بين رجـال المعتزلة معبرا عن أوج ما وصل اليه فكر الاعتزال .

٣ ـ معمر بن عباد السلمي (ت٢١٥)

أصبح علم الكلام على يدى كل من العلاف والنظام أقرب الى الفلسفة منه الى البلاغة أو الخطابة ، اذ لم يصبح الجدل أسلوبا انشائيا انما

★ أبو معتمر معمر بن عياد السلمي كان مولى لبنى سالم ، صاحب كلا من عثمان الطويل والعلاف والنظام وقد تتلمذ عليه بشر بن المعتمر وهشام بن عمرو وابو الحسين المدائني ، يقول عنه القاضي عبد الجبار في طبقات المعتزلة كتب ملك السند الى الرشيد ، انك رئيس قوم لاينصفون، ان كنت على ثقة من دينك فوجه الى بعض من اناظره ، فان كان الحق منك تبعتك وان كان الحق معي تبعتني ، فوجه اليه بعض القضاه ، وكان عند ملك السند رجل من السمنيه هو الذى حمله على هذه المكاتبه ، فلما وصل القاضي الى ملك السند ساله السمني : اخبرني عن معبودك : هل هو قادر ؟ قال : نعم ، قال : فهل هو قادر على أن يخلق مثله ؟ فقال : هذه المسألة من الكلام ، والكلام بدعه وأصحابنا ينكرونه ، فقال السمني للملك قد كنت أعلمتك « بهم واخبرتك بجهلهم وتقليدهم ، ثم أمر الملك القاضي بالانصراف وكتب معه الى الرشيد وقد حكى له ما جرى ، فلما ورد ذلك على الرشيد قامت قيامته وضاق صدره وقال : أليس لهذا الدين من يناضل عنه ؟ قالوا : بلى ياأمير المؤمنون ، وهم الذين تنهاهم عن الجدال وجماعة منهم في الحبس ، فقال : أحضروهم فلما حضروا قال : اتقولون في هذه المسألة : فقال صبى من بينهم : هذا السؤال محال لان المخلوق لا يكون الا محدثا والمحدث لا يكون مثل القديم فقد استحال أن يقال يقدر أن يخلق مثله أو لا يقدر كما استحال أن يقال : يقدر أن يكون جاهلا أو عاجزا ، قال الرشيد : وجهوا بهذا الصبى الى السند حتى يناظرهم فقيل له : أنه لا يؤمن أن يسألوه عن غيرها فيجب أن نوجه اليهم عالما يبين المناظره في كل العلوم فقال الرشيد : فمن ، فوقع اختيارهم على معمر فأرسله الرشيد فخاف السمني أن يفتضح على يديه وقد كان عرفه من قبل فدس اليه من سمه في الطريق فقتله طبقات المعتزلة القاضي عبد الجبار ص٢٦٦ ـ ٢٦٧ نشرة فؤاد سيد

تدقيق فى العبارات وغوص فى المعانى ، وحينما يختلف اقطـاب فرقة واحدة اختــلاف النظام مع استاذه العلاف فان الامــر يقتضى تدقيقا فى العبارات ، وربما كانت قيمة معمر ومكانته بين المعتزلة أنه كان أكثر تدقيقا من صاحبيه ، وليس التدقيق مجرد تعديل أو تصحيح وانما من ذلك التدقيق انبثقت أراء جديدة لم يذهب اليها العلاف والنظام ، واذا كان تدقيق النظام قد جر عليه تشنيعات وافتراءات فكذلك الامر بصدد معمر ، يستهل الشهر ستانى الحديث عنه بهذه العبــارة : من أعظـم القدرية فريه فى تدقيق القول بنفى الصفات ونفى القدر خيره وشره من الله تعالى والتكفير والتضليل على ذلك •

١ ــ الالهيات :

انكر ان يوصف الله بأنه قديم مع وصفه له بأنه موجود أزلى لان وصفه بالقدم يفيد التقادم الزمانى ووجود البارى ليس بزمانى (١)

ان وصف البارى بالقدم قد يفيد انه قبل المحدثات أو انه يتقدمها زمانيا وليس ذلك بتعبير دقيق فى حق من لا يسرى عليه زمان

كذلك نسب اليه الشهر ستانى أنه قال : انة محال أن يعلم الله نفسه ★ ، وقد نسب اليه ابن الراوندى القول : ان من زعم أن الله يعلم نفسه فقد اخطا لان نفسه ليست غيره

ان عبارة : يعلم الله نفسه قد تفيد ثنائية بين العالم والمعلوم الامر الذى يثير شبهة حول وحدانية الــذات اذ العلم صفة ذات ، ولذا يــرد الخياط على ابن الراوندى بقوله : كيف تكون حكايته مع معمر صحيحة ،

---

(١) الشهر ستانى : الملل والنحل جـ ١ س ٩٨ لفظ القديم لغة معناه العتيق واصطلاحا مالا أول له •

★ عبارات معمر على هذا النحو تثير لاول وهلة الاستنكار مما دعا الخصوم الى تكفيره ولكن التعمق فيها يتضح أنه يهدف الى دقة التعبير أو أن يزيل الالتباس الذى قد يؤدى الى التشبيه •

ان الله جل ذكره يعلم نفسه ويعلم أن نفسه ليست غيره (١) ٠

واذ كان الله لا يعلم ذاته على نحو يفيد اختلاف المعلوم كذلك لا يقال انه يعلم غيره على نحو يفيد أن علمه حاصل من الحادثات المعلومات ، فالعلم الالهى سابق على المعلومات المحدثات من جهة ولا يتغير بتغير المحدثات من جهة أخرى ٠

هكذا أراد معمر أن يزيل عن العقول شبهة أن تتصور العلم الالهى على نحو العلم الانسانى الحادث المتغير ، يقول ابن عباد عن معمر : لا يقال على الله : يعلم نفسه لانه يؤدى الى تمايزبين العالم والمعلوم ، ولا يعلم غيره لانه يؤدى الى كون علمه من غيره يحصل ٠

٢ ـ نظرية المعانى :

أهم نظرية لمعمر بها اشتهر واليه تنسب ، نقطة البدء فى النظرية نظرة المعتزلة السابقين عليه والمعاصرين له ـ خصوصا العلاف والنظام ـ ذات الله وصفاته ، تلك النظرة التى لم تضع تمييزات واضحة بين مفاهيم صفات الذات من علم وقدرة وحياة ، كانت تحدوهم فى ذلك نظرة ما صدقية تهدف الى التوحيد الخالص لله ، وزاد النظام على ذلك حتى كاد يلغى الفوارق الواضحة بين الاشياء فى العالم الطبيعى حين جعل الاعراض أجساما ، ولم يجعل هناك من عرض الا الحركة ، هل الوحدانية الخالصة لله نقتضى الغاء الفوارق بين معانى الاشياء ؟ ذلك ما ارتآه النظام ، وكان لابد من رد فعل فى اطار الاعتزال ، وجاء رد الفعل من معمر بن عباد السلمى ، لا معارضة للنظام وتأكيدا للجانب المفهومى فى صفات الله ومعانى الاشياء فحسب وانما نصره للتوحيد وعناية به كما قال الخياط (٢) ، وهذه النصوص الثلاثة تثبت تأكيد معمر للجانب المفهومى أو بالاحرى جانب المعانى فى الالفاظ ٠

---

(١) الخياط : الانتصار ص ٥٣

(٢) الخياط : الانتصار ص ٥٩

١ ـ فى افتراق الحركة عن السكون : جسمان ساكنان أحدهما يلى الآخر ، أحدهما قد تحرك دون الآخر فلا بد من معنى من أجله تحرك دون صاحبه ، والا لم يكن بالتحرك أولى من الآخر ، لابد من معنى حدث له حلت من أجله الحركة فى احدهما دون الآخر ، فان سئلت عن المعنى : لم كان علة لحلول الحركة فى احدهما دون صاحبه قلت لمعنى آخر وهكذا ، يستفاد من هذا القول مايأتى :ـ

أ ـ أن الحركة تفارق السـكون لفظا ومن ثم تخالفها معنى اذ المتحرك غير الساكن ٠

ب أن المتحرك لابد أن يثير تساؤلا آخر ـ وفقا لتداعى المعانى ـ عن علة حركته، وان تكون علته شيئا آخر يسمى، المحرك :، والمتحرك والمحرك يفترقان لفظا كما يتمايزان «معنى»٠

جـ ـ أن هذا معارض لرأى النظـام فى أن الحركات كلها جنس واحـد ٠

٢ ـ فى الاختلاف بين الالوان وسائر الاعراض : ان السواد اذا افترق عن البياض فذلك لمعنى (السوادية والبياضية) وان اتفقا فلمعنى (اللون) وكذلك القول فى سائر الاعراض ٠

يستفاد من ذلك معارضة لمن ذهب اليه النظام حين لم يميز بين الاجسام والاعـراض الا فى الكثافة واللطافه ، مع أن معنى الجسـم يختلف عن معنى العرض ، كما تختلف الاعراض من الوان وطعـوم وروائح وتختلف الألوان بين ابيض واسود وهكذا ، فالاختلاف بينهما ليس لفظيا ، بل أن كل عرض قام بمحل فانه يقوم به لمعنى★

★ وبذلك يمكن ان تختلف احمرار الورد عن احمرار الدم عن احمرار عرف الديك عن احمرار الخد وذلك كله تبعا لاختلاف المحل ٠

فى نصرة التوحيد : من أجل نصرة التوحيد ذهب العلاف الى أن للاجزاء والاجسام كلا وجميعا ، ومن أجل نصرة التوحيد ذهب للنظام الى قدرة الله على العلم باجزاء لامتناهيه ، ومن اجل نصرة التوحيد ذهب معمر الى القول بنظرية المعانى على النحو الآتى —

أ — قوله ان صفات الله معان وبذلك وضع تمييزا حاسما بين القدرة وبين العلم وبين الحياة وان لم يتبن موقف الصفاتيه ، لم يقدم معمر تفسيرا للاختلاف وانما ترك الامر لابى هاشم فى نظرية الاحوال ، وانما وصف الله بالعالم لذاته ، بينما ان وصف زيد بذلك فلمعنى ، وبذلك يصبح من مفهوم المعنى لفظ العلة .

ب — عبارة مبتورة للاشعرى : وليس لهذا المعنى كل ولا جميع(١)، عبارة أخرى محرفه لابن الراوندى كعادته : كان يزعم — أى معمر — انه ليس يقع فعل فى العالم الا ومعه ألف ألف فعل ومالا يتناهى من الافعال ، ومحال عنده فى قدرة الله وفى قدرة غيره أن يفعل فعلا واحدا فى وقت واحد أو مائة ألف فعل ، ولابد عنده لمن فعل واحدا فى وقت واحد من أن يفعل معه ما لايتناهى من الافعال (٢) .

من ذلك وفى ضوء من سبقه من المعتزله يمكن أن يستنتج مايأتى:—

أ — كان العلاف قد ذهب الى تناهى التجزئه بالفعل — أى فى عالم الواقع — بينما ذهب النظام الى عدم التناهى فى التصور أو الوهم ، أو بالاحرى نظر العلاف الى مقدرات الله — وهى متناهية — ونظر النظام الى قدرة الله — وهى غير متناهية ، ما هو واقعى فهو محصور محدود وما هو متصور فهو غير محدود ، ولما كانت المعانى اعتبارات ذهنية فهى غير محصورة وانه لا كل لها ولاجميع .

ب — كل فعل يقع فى العالم يقع معه ألف ألف فعل ، عبارة محرفه لابن الراوندى ربما يوضحها قول ابن حزم واوجب وجود

---

(١) الاشعرى : مقالات الاسلاميين جـ ٢ ص ٢٧ ٢
(٢) الخياط : الانتصار ص ٥٤ — ٥٦

أشياء فى زمان محدود فى العالم لا نهاية لعددها ، نخلص من ذلك الى ما يلى ٠

أ ـ عدم تناهى قدرة الله مع تناهى مقدوراته ٠

ب ـ كان معمر قد فرق بين الذوات على أسس اختلافها فى المعانى ثم فرق بين الانواع على أساس اختلافها فى المعانى ـ تختلف فى الفصل وان اتفقت فى الجنس ـ فان لاحظنا ادراج الذوات أو الافراد تحت النوع فان مايتدرج تحت الكلى محصور فعلا غير متناه عقلا ، فان وقع من الله فعل فانه يمكن تصور ان يقع منه مالا يتناهى من الافعال على مثاله ٠

هكذا أكد معمر جانب المفهوم أو بالاحرى «المعنى» فى الاشياء والصفات من جهة ونصر التوحيد فى بيان صلة قدرة الله بمقدوراته ، غير أن مشكلة صلة الصفات بالذات ستظل قائمة لا يحسمها رأى معمر الى آن يأتى أبو هاشم الجبائى فى نظرية احوال ٠

الفصل الخامس

مدرسة بغداد

دور الاعتزال المتشبع

طابعها :

كانت البصرة مركز الاعتزال وقد انجبت أفذاذ المعتزلة وفطاحل رجالها من امثال واصل والعلاف والنظام ، وحتى بعد أن تأسس فرع للاعتزال فى بغداد لم يخفت دور البصرة بل يمكن القول ان بغداد لم تتقدم عليهـا .

ولايمكن أن يعد فرع بغداد انشقاقا ، حقيقة كانت هناك محاورات ومناقشات حادية بين الأصل والفرع ، ولكن بقليل من التمعن يتبين أن شقة الخلاف بينهما لم تكن أوسع مما بين البصريين انفسهم — كما كان بين العلاف والنظام مثلا — ، ومن ناحية أخرى لقد صاغ البصريون الأصول الخمسة — التى بدونها مجتمعة لايكون المرء معتزليا — وقد التزم بها البغداديون *

واذا كان هناك طابع عام ميز فرع بغداد فانه يمكن تحديده فى قضيتين :

الأولى : الميل الى التشيع : اذا كان واصل بن عطاء قد تتلمذ حقا على أبى هاشم بن محمد بن الحنفية فان اثرا من آثار التشيع لم يظهر عليه، ولاتعبر آراؤه عن ذلك ، حقيقة لقد نسب اليه أنه فضل عليا على غيره من الخلفاء (١) ، ولكنه اجاز الخطأ على على فى حروبه زمن خلافته .

---

* لايحول هذا الالتزام دون اختلاف فى التفاصيل

(١) القاضى عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة ص ٧٦٧

كذلك قد نسبت الى النظام آراء تتسق مع عقائد الشيعة كنقد القياس والاجماع واعتبار الحجة فى قول امام معصوم ، ومع ذلك لم يكن قلبا أو عاطفة مع الشيعة ، فقد انتقد بعض أحكام على بن أبى طالب بمثل ما انتقد بعض الصحابة *

هكذا يمكن القول لم يكن معتزلة البصرة حتى القرن الثالث الهجرى على وفاق مع الشيعة ،بل ربما كانوا على خصومة شديدة معهم ، واختلاف فى الاصول : بين تنزية المعتزلة وتشبيه متكلمى الشيعة الأمامية من أمثال هشام بن الحكم .

ومع أن الشيعة الزيدية قد بدت منذ نشأتها متسقة مع المعتزلة حتى وصفهم الشهر ستانى بأنهم يرون رأى المعتزلة فى الأصول ويحذون حذوهم، ويعظمون ائمة الاعتزال أكثر من تعظيمهم ائمة أهل البيت (١) ، ومع أنه قد نسب الى واصل بن عطاء وعمرو بن عبيد وآخرين من المعتزلة أنهم رشحوا محمد النفس الزكية — من ائمة الزيدية — للخلافة بعد مصرع الخليفة الأموى الوليد بن يزيد (٢) ، فان مسار الاعتزال البصرى حتى فى الجانب السياسى كان مستقلا عن التشيع الزيدى ، فمن الثابت أن معتزلة البصرة قد أيدوا الخليفة الأموى يزيد ابن الوليد (١٢٦هـ) ضد ابن عمه الوليد (+١٢٦هـ) وأنهم ناصروا يزيدا حتى أصبح خليفة (١)ولم يثبت رضى

---

* ان فسر انتقاد النظام لابن مسعود وابى هريره بأنه ميل الى التشيع او تأثر بالشيعه فكيف يمكن تفسير انتقاده لعلى بن ابى طالب ؟ لقد صدر انتقاده عن نزعة عقلية متطرفة لا عن ميل الى فرقة معينة

(١) الشهر ستانى وتحقيق فتح الله بدران : الملل والنحل جـ ١ ص ٣٢٢ ، وهو يعنى ائمة اهل البيت من غير الزيدية اذ اختلف زيد بن على زين العابدين مع أخيه محمد الباقر حين لامه الأخير لأنه يأخذ العلم ممن يجوز الخطأ — يقصد واصل بن عطاء — على جده (على بن ابى طالب)

(٢) المظفرى : الأمام الصادق جـ ١ ص ٢٣٢

ائمة الزيدية فضلا عن تأييدهم لأحد من الخلفاء الأمويين منذ هشام، كذلك ساءت الصلة بين مؤسس الدولة العباسية وبين الزيدية الى حد الحرب وقتل ائمة الزيدية —محمد النفس الزكية وأخوه ابراهيم —ولم تتأثر صلة ائمة الاعتزال — واصل بن عطاء بن عبيد — بأبى جعفر المنصور .

اريد أن استخلص من ذلك الى أن التأثر والتأثير بين معتزلة البصرة والزيدية لم يكن متبادلا ، لقد اخذت الزيدية عن معتزلة البصرة أصولا كلامية ، ولم يستجب هؤلاء لمواقف الزيدية السياسية الى أن تأسس الفرع البغدادى للاعتزال .

ويفسر هذا الميل الى التشيع لدى معتزلة بغداد بتأثير النزعة الاقليمية على فكر الفرعين ، كانت الكوفة — وفيها نشأ بشر بن المعتمر مؤسس فرع بغداد —شيعية غلب عليها بل سادها التشيع مقتصدا وغاليا ، وكان بين الكوفة والبصرة صراع فكرى انعكس على كثير من مظاهر الفكر الاسلامى — حتى اصبحت مدرسة الكوفة ذات طابع متمايز بل متباين عن مدرسة البصرة لا فى علم الكلام او مواقف كل من الصحابة فحسب بل حتى علم النحو * ، فحين تشيعت الكوفة اتهمت البصرة بالعثمانية ، حقيقة لم يكن معتزلة البصرة «عثمانيين» ولكنهم على الأقل لم يستجيبوا للتشيع ، حتى فى صورته الزيدية المعتدلة ، ولم يكن ذلك منهم انسجاما مع موقف أهل السنة ، فذلك ما لم يكن يعنى معتزلة البصرة أو يقصدونه .

وما أن نشأت مدرسة بغداد ذات المنبت «الكوفى» حتى تسلل التشيع الى الاعتزال حتى اطلق على معتزلة بغداد «متشيعة المعتزلة» تمييزا لهم عن معتزلة البصرة (٢) ، لقد فضلوا عليا على أبى بكر

---

(١) فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة فؤاد سيد ص ١١٧

* الخلاف بين البصريين والكوفيين لابن الانبارى ، نحو البصريين قياس عقلى ونحو الكوفيين سماعى

(٢) الخياط : الانتصار والرد على ابن الراوندى الملحد ص ٩٧، ٩٩

وأدانوا أصحاب الجمل وتبرأوا من معاوية وعمرو بن العاص وخاضـوا في مبحث الامامة ولم يكن قد تصدى له البصريون . ومع ذلك فقد ظـل الاعتزال بفضل نزعته العقلية محصنا ضـد «غيبيات» التشيع الامامى كالاعتقاد بالوصية والنور الالهى فى أصـلاب الائمة والبـداء والرجعة ومعرفة الائمة للغيب ، ومن ثم كان تشيع معتـزلة بغداد بحق مقتصدا معتدلا .

لقد جر عليهم تشيعهم ماجر على الشيعة من اضطهادزمن هارون الرشيد وابنه الأمين ، فحبس بشر بن المعتمر لميله الى «الرفض» ولكن الأمـر قد تبـدل تماما بالنسبة لمعتـزلة بغداد زمن المأمون والمعتصم والواثـق .

الثانية : خلق القرآن : لايعنى ذلك أن معتزلة البصرة لم يكـونوا يرون رأى معتزلة بغداد : أن القرآن مخلوق — أو أنه محـدث — ، ولكن معتزلة بغداد قد لعبوا الدور الاكبر فى استعـداء الدولة على المخالفين واعتبار مجرد مسألة كلامية اصلا من اصول العقيدة تفرض على الناس فرضا إلى حد أن بلغت الأمور ما عرف فى تاريخ الفكـر الاسلامى باسم «المحنة» واذا كان الامام أحمد بن حنبـل واتباعه قد تعرضـوا للحبس والتعذيب من جانب السلطة بسبـب موقف معتـزلة بغـداد ، وعلى الأخص أحمد بن ابى دؤاد وثمامه بن الاشرس ، فان هـذا الموقـف — استعداء احدى الفرق الكلامية للدولة على المخالفين — قد دفـع ثمنه المعتزلة غاليـا — وربما لازالوا يدفعونه — لقد حـدد مصيرهم ونهايتهم وما لحقهم من سوء المقالة .

وهكذا فان مسار الاعتـزال ومصيره * قد تعلقا بآراء البغداديين

---

* كـان تشيع معتزلة بغـداد — مع اضطهاد الدولـة انـذاك لهم — سببا فى احتضان الشيعة — زيدية وامامية — للاعتـزال ومن ثم حمايته من الأندثار بعد أن تألبت عليهم الدولة — زمن السـلاجقة — من جهة والأشاعرة والحنابلة من جهة أخرى ! وعلى العكس تماما لم ينفعهم ميلهم الى الدولة ومناصرة الخليفة لآرائهم بصدد «خلق القرآن» اذ اخفقوا تماما أن يفرضوها عقيدة على الناس ، وهكـذا التاريخ : تخلد الأفكـار

ومواقفهم مع أن البصريين كانوا أعمق فكـــرا واعظم رجالا ، لقد بقى لنا الاعتـــزال «فكرا» بسبب تشيع معتـــزلة بغـــداد ، واندثر الاعتـــزال فرقةـــمنذ القرن الخامسـبسبب موقف معتزلة بغداد من«خلق القرآن»*

طبقاتها :..

الطبقة الأولى : ابو سهل بشر بن المعتمر الهلالى مؤسس فرع بغـــداد .

والقيم والمبادىء وان عارضتها الـــدولة وعرضـــت اصحابها لصنـــوف الاضطهاد ، بينما تخفق ان فرضت على الناس من «فوق» ومصيرها حتما الزوال والأندثار فالفكر كالزرع لاينبت من أعلى !

* فى تفاصيل مشكلة «خلق القرآن» راجع ما اثبتناه فى الفصـــل الخاص عن «كلام الله» تحت أصل «التوحيد» من أصول المعتزلة ، هـــذا وقد صعد معتزلة بغـــداد القول بخلق القرآن الى أن جعلوها أهم المسائل الكلامية مع انها لاتفوق فى أهميتها مسألة «تنزيه الله» مثلا ، ولقـــد تولى كل من ثمامة بن الأشرس واحمـــد بن أبى دؤاد مهمة فرضها على الناس (رسميا) باستعـــداء الدولة على المخالفين وتـــولى ابو موسى المـــردار والجعفـــران مهمة فرضها على الناس (كلاميا) مندفعين فى ذلـــك الى حد تكفير (المخالف والممتنع) عن القول بخلق القـــرآن ولم يكن كذلك موقـــف معتزلة البصره . راجع القاضى عبد الجبار : المحيط بالتكليف ص ٣٣١ ، هذا وقد أقصى المأمون عن عمله كل فقيه لايقر بأن القرآن مخلوق ذلك أنه فى رأيه : لاتوحيد لمن لايقر بأن القرآن مخلوق ، بل أرســـل الى ولاته أن يستتاب كل من ينكر القول بخلق القرآن فان تاب أخلى سبيله وان دفـــع القول بخلق القرآن بكفره والحاده فاضرب عنقه وأبعث الى أمير المؤمنين برأسه (تاريخ اليعقوبى جـ ٢ ص ٥٧١ وابو الفـــداء : المختصر فى تاريخ البشر جـ ٢ ص ٣٠ وقد ظل الأمر كذلك بعد موت المأمون (ت ٢١٨ هـ) فى عهد أخيه المعتصم (٢١٨ — ٢٢٧هـ)ثم الواثق (٢٣٢هـ) الـــذى اندفع فى الأمر الى حد اعـــدام المخالفين صلبا وعلنا ، ومن ثم يمكـــن تصور ردود الفعل العنيفة ضد المعتـــزلة منذ عهد الخليفة المتـــوكل الـــذى اراد ان يستميل أهل السنة الى جانبه فى خصومته اللدودة للشيعة جاعلا المعتزلة كبش الفـــداء

** نكتفى بذكر أهم رجالهم

الطبقة الثانيـــة : ثمامة بن الأشرس أبو معن النميرى — عيسى بن صبيح الملقب بأبى موسى المردار — جعفر بن حرب الهمدانى — جعفر بن مبشر الثقفى — محمد ابن عبد الله الملقب بأبى جعفر الأسكافى — احمد بن أبى دؤاد الملقب بأبى عبد الله القاضى — عيسى ابن الهيثم الصوفى .
الطبقة الثالثة : بشر القلانسى — عبد الله بن محمد الناشىء الملقب بأبى العباس الناشىء وقد كان شاعرا ومنطقيا .

الطبقة الرابعة : احمد بن الحسين البغدادى — ابو الحسين الخياط — أبو القاسم الكعبى — ابو عبد الله الواسطى .

لم تجد فيمن لحقهم من له اسهام يذكر فى الاعتـــزال ، وان كـــان لبعضهم شهـــرة فى غير ميدان الكلام كأبى الحسن الرمانى (ت٣٨٤هـ) اذ كانت شهرته فى اللغة واعجاز القرآن ، كما كان البعض الآخر محسوبا على الشيعة أكثر منه على الاعتزال كاسماعيل بن نوبخت (ت٣١١هـ) وكأبن النديم (٣٩٠هـ) صاحب الفهرست .

١ - بشر بن المعتمر (ت ٢١٠)

تكوينه الفكرى :

عوامل ثلاثة تحدد فكر بشر بن المعتمر :

١ - نشأته فى الكوفة : وهى بيئة شيعية تدين بموالاة على وقد طبعت بذلك معظم مفكريها .

٢ - تتلمذه على ائمة الاعتزال : قصد البصرة وفيها على ابى عثمان الزعفرانى وبشر بن سعيد صاحبى واصل بن عطاء وكذلك معمر بن عباد السلمى وربما اكتسب من الأخير دقته فى مسائل الكلام اذ أن بعض المسائل التى خالف فيها البصريون انما كان تدقيقا لفظيا منه .

٣ - مقدرته فى الشعر والخطابة : كان بشر من أكبر شعراء

---

* ابو سهل بشر بن المعتمر الهلالى نسبة الى قبيلة هلال نشأ وتربى فى الكوفه ومن بيئتها تأثر بالتشيع ، ثم انتقل الى بغداد حيث عمل نخاسا (تاجر رقيق) ثم تركها الى البصرة حيث تتلمذ على ائمة الأعتزال من تلا يذ واصل كابى عثمان الزعفرانى وبشر بن سعيد ومعمر بن عباد السلمى ثم عاد الى بغداد حيث أسس فيها فرع الأعتزال واجتمع له التلاميذ من أمثال ثمامة بن الأشرس وابى موسى المردار واحمد بن أبى دؤاد وبشر القلانسى ، كان شاعرا مبرزا وقد حبس لتشيعه فى عهد الرشيد وقد أنشد فى الحبس يقول : لسنا من الرافضة للغلاه ... ولا من المرجئه الجفاه

لامفرطين بل نرى الصديقا مقدما والمرتضى الفاروقا
نبرأ من عمرو ومن معاويه ومن بغاة الزمان غاليه

فأخرج عنه الرشيد وكان يعظ ويقص القصص الدينى فى المساجد . وليتميز فرع بغداد عن البصره الف فى الرد على المعتزلة البصريين : فى الرد على ابى الهذيل - فى مسألة تتناهى الحركات لاهل الخلدين ، وعلى النظام فى مسألة أن لافعل للانسان الا الحركة فى نفسه حيث يرى ابن المعتمر أن المتولدات فعل للانسان ، وعلى الأصم فى مسألة الأمامة واجبة - مقتربا فى ذلك من الخوارج .

العصر وقد وصفه الجاحظ بانه شاعر مفلق واليه تنسب ارجوزة من أربعين ألف بيت رد فيه على جميع المخالفين من معتزلى البصرة والمرجئه والخوارج و لشيعة والفلاسفة والدهرية وأصحاب التناسخ ، بل أنه تطرق الى وصف الحيوان والحشرات ومنه استفاد الجاحظ فى كتابه الحيوان (١) .

اما فى البلاغة فانه اول من صنف فى الأصول التى يقوم عليها علم البلاغة .

وقد انعكس هذا التكوين الفكرى على مؤلفاته ، فالى جانب كتبه الجدلية فى الرد على مخالفيه سواء من المعتزلة أو من أصحاب الفرق أو الديانات الأخرى فقد الف على منهج المعتزلة الكتب الآتية :

التوحيد — اثبات النبوة — اجتهاد الراى — فى متشابه القرآن — كتاب حدوث الأشياء وتتضح النزعة الشيعية فى كتابه :قتال على وطلحة. أما مصنفاته اللغوية فله كتاب :

=

ولبشر بن المعتمر مؤلفات فى الرد على أصحاب الديانات الأخرى كالنصارى والدهرية والقائلين بالتناسخ

وقد وصفه صاحب طبقات المعتزلة بانه كان زاهدا عابدا داعيا الى الله ص ٢٦٥ نشرة فؤاد سيد التونسيه

العسقلانى : لسان الميزان جـ ٢ ص ٣٣ والجاحظ : الحيوان جـ ٦ ص ٢٨٤ ومابعدها

(١) ولبشر ابن المعتمر مؤلفات فى الرد على فرق اسلامية اخرى : على المرجئه من أمثال ابى شمر الحنفى وابى خلده ومحمد بن شبيب ، وعلى المجبره من امثال ضرار بن عمرو وحفص الفرد — وقد كانا من المعتزلة ثم انشقا لقولهما بالجبر ، وعلى الخوارج دفاعا عن على ابن ابى طالب ثم على الشيعة (الرافضة) مستنكرا آراءهم الغيبية فى الوصية وغيرها وله مؤلف فى الرد على ابى عيسى الوراق وهو كان الراوندى كابن معتزليا ثم تشيع مهاجما المعتزلة .

الرد على النحويين — صحيفته البلاغية — فضلا عن قصائده وأشعاره .

آراؤه الكلامية :

ليس لبشر بن المعتمر مذهب متكامل فى موضوعات علم الكلام ، وانما جاءت آراؤه — كما سبقت الاشارة — على سبيل التدقيق فضلا عن انتقادات لكل من العلاف والنظام فى بعض المسائل كالحركة والتولد .

ولا نكاد نجد له آراء متمايزة الا بصدد الموضوعات الآتية :

١ — **اللطف الالهى** : أوجب البصريون اللطف على الله ، كما ذهبوا الى أن الله لم يمنع عن عباده شيئا من اللطف الذى كانوا عنده يؤمنون دون الجاء .

أما بشر فقد ذهب الى أنه لايجب على الله اللطف أصلا ، لأنه لو كان واجبا عليه تعالى لما وجد فى العالم عاص ، فعند الله من اللطف ما لو فعله بمن لايؤمن لآمن اي انما يستحق به الثواب الدائم فى جنات النعيم (١) .

ولما كان تعبير بشر أشد تعظيما لله من حيث أن شيئا ما لايجب على الله فان الخلاف بينه وبين البصريين حول مدى قدرة الله على الألطاف ، اذ بينما اطلقها هو حددها البصريون بعدم الالجاء ، ولكن رأى بشر لا يستقيم لأن فى اطلاق قدرة الله على اللطف اكراها للانسان على الايمان ، ولكن بشرا جعل ايمان الانسان مع ذلك طوعا ، اذن فلم منعه الله عن عباده اذا كانوا عند هذا اللطف يؤمنون طوعا ايمانا يستحقون به الثواب؟ لقد كان البصريون أكثر اتساقا فى توفيقهم بين اللطف الالهى وحرية ارادة الانسان .

٢ — **التولد : يطلق لفظ التولد بمعنيين :**

أ — الفعل غير المباشر المتولد عن فعلنا كالألم المتولد عن الضرب، فالضرب فعل الضارب ولكن ماذا عن الألم الناتج عنه ؟ ذهب بعض

(١) القاضى عبد الجبار : المغنى (اللطف) ج ١٣ ص ٥١٤

البصريين الى أنه فعل الله بايجاب خلقه للاشياء ، أما بشر فقد ذهب الى أن كل ماتولد عن فعلنا فهو مخلوق لنا كذهاب الحجـر عند دفعه والألم المتولد عن الضرب ، بل ذهب الى أن الانسان فاعل الأعراض المتولدة عن فعله كالالوان والطعـم والروائح لا بمعنى انه خالـق لها وانما بمعنى قدرة الانسان على فعلها .

ب — الفعل الخطأ أو على حد تعبير الاسكافى تهيأ وقوعه على الخطأ دون القصد اليه والارادة له (١) اذ هو قد نشأ عن فعلنا ولكنه خرج عن مرادنا ومن ثم لايمكننا تركه أو استدراكه ، وقد ذهب بشر وثمامه الى أن فعل الانسان يقتضى الارادة وحيث لاارادة فى الفعل المتولد فهو ليس فعله ، وانما ينسب الى الانسان على سبيل المجـاز وان كان فى الحقيقة فعل لله تعالى (٢) .

٣ — الاخرويات :

أجمعت المعتزلة على أن الله لايؤلم الأطفال يوم القيامة ولايعذبهم ، اتساقا مع موقفهم من التكليف فلا حسـاب ولاعقاب ، وقـد أثار عليهم الخصوم : هل يقدر الله على أن يعذب الأطفال ؟ ذهب النظـام الى أن الله لا يوصف بالقدرة على الظلم ، أما بشر فقد ذهب الى قدرة الله تعالى على ايلام الأطفال وتعذيبهم ، ولكن اذا كان الله قادرا على ذلك فهـل يفعلـه ؟ يجيب بشر : انه يفعله بشرط أن يبلغ الطفل ! * ، وقد نقـل الخياط مناظرة بشر على النحو الآتى :

بشر : يقدر الله أن يعـذب الطفل ، فقيـل له : فلو عذبه ؟ قال لوعذبه لما عذبه الا وهو بالغ ، فهو عادل معه (٣)

---

(١) الأشعرى : مقالات الاسلاميين جـ ٢ ص ٦١

(٢) الأشعرى : السابق ص ٨٣ راجع ما ذكـرناه عن التـولد لدى العلاف

* اجابة فيها طرافة يبدو كأنه خالف الموقف المعتزلى فى الظاهـر بينما لم يختلف معهم الا فى التعبير اللفظى

(٣) الخياط : الانتصار ص ٦٥

٤ — الولاية والعداوة :

يختلف مفهوم الولاية لدى المعتزلة عنه لدى الصوفية ، فولاية الله للصالحين من عباده انما هى اجتباء منه سبحانه لخاصة عباده ومن ثم فهى لدى أغلب الصوفية تسبق اجتهاد العبد ، وفى ذلك سئلت رابعة العدوية : انى أكثرت من الذنوب فهل لو تبت يتوب علىّ ؟ فأجابت : بل لو تاب عليك لتبت .

ولكن هذا الموقف يثير مشكلة الجبر ، ومن ثم جعل المعتزلة للولاية مفهوما آخر غير الاجتباء أو التوفيق ، وانما هى رضى الله كما أن العداوة تعبير عن غضب الله ، ومن ثم فكلاهما لاحق على الفعل الانسانى من ايمان أو كفر ، حسن أو قبح ، فالله يتولى المؤمنين لايمانهم ويحجب الطافه عن الكافرين لكفرهم ، فالولاية أو العداوة انما تكون بعد الايمان أو الكفر بحال أو بوقت أى أنه يواليهم او يعاديهم فى أول أحوال ايمانهم أو كفرهم .

أما لدى بشر فلما كانت الولاية أو العداوة مثوبة من الله أو عقوبة فانه يوالى أو يعادى فى الحال الثانية من ايمانهم أو كفرهم (١)

وبشر بن المعتمر قد سلب الولاية معنى التوفيق أو الهداية ، لأن التوفيق لابد ان يصاحب الفعل ، وقصر معنى الهداية أو العداوة على المثوبة أو العقوبة وجعلهما نتيجتين لافعال الانسان .

هكذا لانجد فى آراء بشر ما يرفعه الى مصاف كبار المعتزلة من أمثال العلاف والنظام ، اذ لم يقدم الا آراء جزئية فى موضوعات كان البصريون أول من خاضوا فيها وقدموا مذاهب متكاملة .

---

(١) الأشعرى : مقالات الاسلاميين جـ ١ ص ٢٠٧

ب — ابو الحسين الخياط (ت ٢٩٠هـ)

وصفه ابن المرتضى بأنه كان حاذقا فى معرفة مذاهب المتكلمين (١)،

* ابو الحسين عبد الرحيم بن محمد بن عثمان الخياط ، قيل انه من أصحاب جعفر بن مبشر (ت ٢٣٤هـ) ولكن التاريخ بذلك لايستقيم اذ بينهما أكثر من نصف قرن والأصح انه أخذ الأعتزال عن أبى مجالد أحمد بن الحسين البغدادى وكان هذا تلميذا لكل من أبى موسى المردار والجعفرين (جعفر بن مبشر وجعفر بن حرب)، ترجع شهرته الى كتابه (الانتصار) الأثر الوحيد الذى بقى لنا من تراث المعتزلة حتى الخمسينات من هذا القرن حين اكتشفت فى أقبية اليمن مؤلفات القاضى عبد الجبار واهمها كتاب المغنى ، وقد حقق كتاب الانتصار المستشرق السويدى الدكتور نيبرج وظهرت طبعته الأولى عام ١٩٢٥ بالقاهرة فأحدث تغييرا جذريا فى أفكارنا من المعتزلة ، الكتاب رد على ابن الراوندى الذى كان معتزليا ثم خرج عليهم وتشيع ثم ألحد ، وكان الأخير قد ألف كتاب «فضيحة المعتزلة» بعد أن ألف الجاحظ كتاب «فضيلة المعتزلة» ، معظم خصوم المعتزلة من الأشاعرة من أمثال البغدادى قد استندوا فيما كتبوه على ابن الراوندى وكتابه فضيحة المعتزلة ، وفى ذلك تشويه ومسخ لأراء المعتزلة وأقوالهم ، وظلت هذه الصورة الممسوخة الزائفة عن المعتزلة فى اذهان الناس بعامة والباحثين بخاصة الى أن ظهر كتاب الانتصار ، قيمة الكتاب أنه يذكر العبارة الممسوخة لأبن الراوندى عن أحد رجال المعتزلة ثم يصححها ويذكر حقيقتها ويتتبع أقوال ابن الراوندى عن المعتزلة عبارة عبارة الأمر الذى افصح عن حقيقة أرائهم فتضاءلت بذلك قيمة آراء البغدادى وغيره من الأشاعره عن المعتزلة بعد أن كانت المصدر الوحيد لمعلوماتنا عنهم ، كذلك أظهر فضل المعتزلة فى الدفاع عن الدين ضد المخالفين من أصحاب الديانات الأخرى وانتصارهم للاسلام وحسن بلائهم فى الدفاع عنه ، ولا زال للكتاب قيمته كوثيقة من معتزلى عن الأعتزال حتى بعد ظهور كتب أخرى لمؤلفين من المعتزلة انفسهم أو من أنصارهم من الزيدية .

(١) ابن المرتضى : باب ذكر المعتزلة ص ٨٥

ولكن كتابه الانتصار والـرد على ابن الرواندى الملحد «شهادة أدل وأصدق على ذلك ، فضلا عن انه ليس الكتاب الوحيد الذى الفه للرد على ابن الراوندى الذى أساء الى فكر المعتزلة اساءة بالغة اذ أصبح مرجع كتاب الاشاعرة فيما كتبوه عن المعتزلة .

آراؤه الكلاميه:

١ ـ الصفات عين الذات : صفات الله عين ذاته ، أى أن الله عالم وعمله ذاته ، قادر وقدرته ذاته ، حى وحياته ذاته ، وقد شرح كل من العلاف والنظام مدلول هذه القضية ، ولكن الخياط قد برهن عليها على النحو الآتى : لو كان الله عالما بعلم زائد فاما أن يكون علمه قديما أو محدثا ، فان كان قديما لاقتضى ذلك وجود اثنين قديمين : الذات وصفة العلم وذلك يبطل التوحيد وان كان العلم محدثا وزائدا عن ذاته فلا يخلو من وجوه ثلاثة :

أ ـ أن يكون الله قد أحدثه فى نفسه

ب ـ أن يكون قد أحدثه فى غيره

جـ ـ أن يكون قد أحدثه فى محل

أ) ولايمكن أن يكون قد أحدثه فى نفسه والا أصبح محلا للحوادث ، وما كان محلا للحوادث فهو حادث .

ب) فان احدث العلم فى غيره كان متصفا به دونه كما أن ماحل به اللون فهوالمتلون به دون غيره ، وما حل به الحركة فهو المتحرك بها دون غيره ، فمحال أن يتصف الغير بالعلم دون الله سبحانه .

جـ) ولايعقل أن يحدث العلم لافى محل

فلا يبقى الا حال واحـد   ان الله عالم بـذاته (١)

٢ — هل يموت المقتول بأجله ؟

الآجال * مكتوبة على الناس لاارادة لهم فيها ، ولكن ماذا عن المقتول ؟ هل يموت عند انتهاء أجله ؟ اذن تنتفى بذلك أو على الأقل تخفف مسئولية القاتل ؟ ؟ حيث أنه فى جريمته مجبر ، واذا لم يكن مجبرا وكان المقتول يموت عند انتهاء أجله فهل يعنى ذلك أنه كان يموت لو لم يقتل ؟ ذهب العلاف الى أن الرجل لو لم يقتل مات فى ذلك الوقت، وقد خالفه فى ذلك معتزلة بغداد ** — تقريرا لحرية الارادة ومسئولية القاتل المطلقة عن القتل — فذهبوا وأخصهم الخياط الى أنه لو لم يقتل لعاش ، وقد استدل على ذلك بأن الظالم قد يقتل فى الوقت الواحد فى المكان الواحد الألوف الكثيرة من الناس مع تفاوت أعمارهم فكيف يعد ذلك بقضاء من الله وقدر فى مكان واحد وزمان واحد (٢) ٠

---

(١) الخياط : الانتصار ص ١١١ —١١٢ نشره ينبرج عام ١٩٢٥

* تعريف الأجل : الوقت الذى فى معلوم الله أن الانسان يموت فيه أو يقتل (مقالات الاسلاميين جـ ١ ص ٢٩٥)

** فرق معتزلة بغداد بين أجلين : أجل مقدر عنده يموت الانسان بتقدير الله وأجل مسمى عنده يقتل القتيل ولو لم يقتل لعاش الى أجل مسمى ، وذلك يسأل عنه الانسان قاتلا أو منتحراً

(٢) ابن أبى الحديد : شرح نهج البلاغة جـ ١ ص ٤٦٦ وانظر أيضا المغنى للقاضى عبد الجبار : الأسعار — الأرزاق — الآجال ، نشارك الأمثال العامية فى عرض رأيها فى هذه المشكلة : لو صبر القاتل على القتيل كان قتل نفسه !! (بما يعنى أنه كان لابد سيموت) ولكن الطب الشرعى لايأخذ بذلك اذ يحدد تقرير الطبيب الشرعى عما اذا كان الموت قد وقع نتيجة لقتل أم أنه طبيعى

ولكن الذين ناقشوا هذه المشكلة قد خلطوا بين علم اللـــه الأزلى وبين مسئولية الانسان ، فقد كان فى علم الله أنـــه يموت ولكن لم يكـــره علم الله القاتل على فعله ومن ثم فلا مبـــرر للقـــول انه كـــان سيعيش خشية ان يكـــون فى ذلـــك انتقاء لمسئـــولية القاتـــل لاسيما فى حالات القتـــل الجماعى من الحكـــام الظالمين ، ويبـــدو أن مواجهـــة الخيـــاط للمجبرة هو الذى حدد له موقفه من الاصرار على أن القتيل كان سيعيش لو لم يقتـــل .

٣ ـــ شيئية المعدوم ، هل الاسناد أو الأثبات فى القضية الحملية يقتضى وجود الموضوع ؟ »

ما من مشكلة كلامية أحاطها اللبس والغموض وضاعت فيها الحقيقة فى غبار المناقشات ، وألزم فيها المعتـــزلة الزامات أبعـــد ماتكـــون عن تصوراتهم كالقـــول «بشيئية المعدوم» ، وهى مشكلة تثير لـــدى دارس الفلسفة شيئا من الاستغراب والانكار اذ لايجد لها أصلا فلسفيا مع أنها من صميم ابحاث الفلسفة والمنطق وان تسمت باسم آخر .

وأما سبب هذا الغمـــوض فلأن معظم ماورد عن المشكلة كـــان فى كتب الخصوم الذين اعملوا فى وجهة نظر المعتـــزلة مسخا وتحـــريفا الى حد لم يعـــرف للمشكلة أصل ولا لاثارتها سبب، مما دعا أحد المستشرقين ـــ ماكـــدونالد ـــ الى اتهام المعتـــزلة المتأخرين بالانشغـــال بأبحـــاث عقيمة كشيئية المعدوم (١) ، أما كثير من الباحثين المحدثين الذين تعرضوا للمشكلـــة فقد وجـــدوا أنفسهم أمام عبـــارات غامضة فاتجهـــوا الى الأصول الأجنبية لاستكمال النقص أو لتوضيح ما غمض ، متلقفين فى ذلك الـــزاما ضمنيا من خصوم المعتـــزلة ـــ القبول بقـــدم العالم ـــ متلمسين جذور ذلك فى نظرية المثل حينا ونظرية الهيولى والصـــورة حينا آخر ، وقد فاتهم أن ذلـــك يتعارض تماما مع تصـــور المعتـــزلة بانفراد اللـــه بالأزلية أو التدم .

Mac Donald : Development of Muslim Theology P.150

هذه نماذج لعرض الخصوم لموضوع «شيئية المعدوم» * ، يقول البغدادى (ت٤٢٩هـ) : ذهب المعتزلة — عدا الصالحى — الى أن المعدوم شىء ومعلوم ومذكور ، وليس بجوهر ولاعرض وهذا اختيار الكعبى منهم ، وزعم الجبائى وابنه ابو هاشم أن كل وصف يستحق الحادث لنفسه أو لجنسه فان الوصف ثابت لله فى حال عدمه ، وزعم ان الجوهر كان فى حال عدمه جوهرا وكان العرض فى حال عدمه عرضا وكان السواد سوادا والبياض بياضا فى حال عدمها ، وامتنع هؤلاء كلهم عن تسمية المعدوم جسما من حيث ان الجسم عندهم مركب وفيه تأليف وطول وعرض وعمق ، وفارق الخياط فى هذا الباب جميع المعتزلة فزعم ان الجسم فى حال عدمه يكون جسما ، وقد نقض الجبائى على الخياط قوله بأن الجسم جسم قبل حدوثه فى كتاب أفرده لذلك ، وذكر ان قوله بذلك يؤديه الى القول بقدم الاجسام ، ويعلق البغدادى بقوله وهذا الالزام متوجه على الخياط ويتوجه مثله على الجبائى وابنه فى قولهما بأن الجواهر والاعراض كانت فى حال العدم اعراضا وجواهر ، فاذا قالوا لم تزل اعيانا وجواهر واعراضا ولم يكن حدوثها لمعنى سوىاعيانها فقد لزمهم القول بوجودها فىالأزلوصاروا فى تحقيق معنى قول الذين قالوا بقدم الجواهر والأعراض (١) ، وقد كرر البغدادى نفس القول فى كتابه «أصول الدين» ويعلق بقوله : انهم يضمرون قدم العالم ولم يجسروا على اظهاره فقالوا بما يؤدى اليه (٢)

---

* ايسمح لى القارىء بهذا العرض لوجهة نظر الخصوم —وان كنت لم انتهج ذلك فى سائر الموضوعات ولم استند الى شىء منه — ولكن يحق للقارىء أن يطلع على نموذج للتشويه لا لاثارة العطف على المعتزلة بوصفهم مفترى عليهم وانما ليدرك مدى ما عاناه الفكر الاسلامى الى معرفة شىء عن حقيقة أراء المعتزلة ، وما هو بالبنط الأسود عبارات صحيحة خرجت من الخصومكأنهافلتات لسان

(١) البغدادى : الفرق بين الفرق ص ١٦٤ — ١٦٥

(٢) البغدادى : اصول الدين ص ٧١

ويقول الاسفراييني (٤٧١هـ) : ومما اتفق جميعهم غير الصالحي من فضائحهم قولهم : ان المعدوم شيء حتى قالوا : ان الجوهر قبل وجوده جوهر والعرض عرض والسواد سواد والبياض بياض ، ويقولون ان هذه الصفات كلها متحققة قبل الوجود ، واذا وجد لم يزدد في صفاته شيء ، بل هي الجوهر والعرض والسواد في حال الوجود على حقائقها المتحققة في حال العدم وهذا منهم تصريح بقدم العالم (١)

أما الشهرستاني (ت٥٤٨هـ) فبعد أن نسب البغدادي الى المعتزلة القول بقدم العالم ضمنا وجعلها الاسفراييني صراحة كان عليه أن يحدد مصدرها فذهب — أي الشهرستاني — الى أن المعتزلة قد تأثروا في هذا القول بأرسطو ، فقد كان المعلم الأول يقول ان كل حادث عن عدم يسبقه امكان الوجود ضرورة ،وامكان الوجود ليس عدما محضا بل هو أمر له صلاحية الوجود والعدم ، ولن يتصور ذلك الا في مادة فكل حادث يسبقه مادة متقدمة عليه تقدما زمنيا ، والعالم لو كان حادثا عن عدم لتقدمه امكان الوجود في مادة تقدما زمانيا ليس قبلها عدم، فأخذ المعتزلة ذلك وقالوا ان المعدوم شيء وعرفوا الشيء بأنه الممكن الموجود (٢) كان لابد من هذه النصوص الغامضة الملتوية أن تستخلص نتائج مختلفة ، تتفاوت فيها اجتهادات الباحثين قربا أو بعدا عن الحقيقة *

(١) الاسفراييني : التبصير في الدين ص ٦٠

(٢) الشهرستاني : نهاية الاقدام ص ٣٣

* أ — يقول ماكدوناد : ان الشيء سواء في حال وجوده أو عدمه له كل الصفات الذاتية من جوهرية وعرضية وان الله بخلقه له لايضيف الاصفة واحدة له هي صفة الايجاد فينتقل من معدوم الى موجود وفي هذا اقتراب من القول بقدم المادة

ب ـ ذهب زهدى جار الله الى نفس المعنى : لافرق بين الموجود والمعدوم الا فى صفة الوجود اذا حدثت كان الشىء موجودا واذا زالت صارت معدوما ... وأن العالم فى القدم كانت له جميع صفات العالم الموجود وأن قدرة الله ليست سوى حالة واحدة هى الاحداث فلم يفعل الله شيئا حين خلق العالم سوى أن أخرجه من العدم الى الوجود ، واذا قصد تعالى أن يفنيه فلن يفعل شيئا سوى أنه يرده الى العدم ، واذا كان ذلك كذلك فالعالم قديم أزلى كما تقول الفلسفة والله تعالى خالق العالم كما يقول الدين .. وذلك توفيق منهم بين الدين والفلسفة .. وأن هذه المحاولات وأمثالها من أهم الاعمال الفكرية التى قام بها المعتزلة وخلفوها للمتأخرين فساروا على ضوئها وقلدوهم فيها (زهدى جار الله : المعتزلة ص ٥٩ ـ ٦٠)

تعليق : ألم يتساءل الباحثان : وماذا تبقى اذا عدم الموجود صفة الوجود ؟ هل يمكن أن تبقى صفات معلقة فى العدم دون مقوم ؟ ما معنى عبارة : لافرق بين الموجود وبين المعدوم الا فى صفة الوجود اذا لم تكن تحصيل حاصل ؟ ومنذ متى حاول المعتزلة التوفيق بين الدين والفلسفة ؟

جـ البير نصرى : ان الموجودات قديمة وانه فى حال خلقها تمر من حال العدم الى حال الوجود وهذا هو المعنى المقصود : خلق الله الأشياء من العدم !! معذرة يذكرنى هذا التفسير بـ أويل متنبىء لأداة النفى (لا) فى قول الرسول : لا نبى بعدى ، بقوله وأنا اسمى (لا) ، ان المعدوم مادة أولى ليست لها أى صورة وانما تتخصص وتتنوع بالوجود ، وهذا قول مأخوذ عن أرسطو ، ثم يتساءل كيف تتميز الجواهر فى حال عدمها دون الأعراض ويرى أن المعتزلة لم يقدموا حلا للمشكلة ؟ فالعالم عند المعتزلة ـ حسب رأيه ـ مكون من مادة مأخوذة من العدم ومن وجود مستمد من الله ، ثم يتساءل لماذا قال المعتزلة بشيئية المعدوم ؟ ويرى أن ذلك يرد الى أصل التوحيد عندهم ليميزوا بين ماهية الله وماهية العالم ، ثم

يتساءل هل يعنى ذلك أن المعتزلة تؤمن بقديمين ؟ وكيف يفارق الله العالم ؟ ثم يضع هو حلا لما يقدمه المعتزلة كى تتسق الاستنتاجات — فى رأيه — مع ايمان المعتزلة — بأن ليس كمثله شىء فان المعدومات موجودات قديمة ولكنها ناقصة بينما الله موجود قديم كامل ، وأن مذهب المعتزلة هو الوجودية المسرفة وأن افتراضهم قدم المعدومات كافتراض افلاطون قدم المثل وسبقها على الموجودات المادية (البير نصرى : فلسفة فلسفة المعتزلة ح٢)

د — الدكتور يحيى هويدى : قسم المعتزلة الموجودات قسمه ثلاثية : قديم ومعدوم ومحدث بينما قسمها الأشاعرة قسمة ثنائية : قديم ومحدث ، وأن المعدوم عندهم هو ماله حظ من الوجود ، وأن الله خلق الأشياء لا من شىء وانما من شىء هو المعدوم وهو الممكن الثابت الذى يجوز أن يوجد فليس الخلق ما كان بعد أن لم يكن وانما ما كان بعد أن كان أى انتقال الموجود من الشيئية الى الجسمية وذهب الى أن المعتزلة قد ذهبوا الى هذه النظرية لسببين :

الأول : أنها تتسق مع رأيهم فى القدرة الالهية فكما انتقصوا القدرة الالهية فى مجال الانسان بقولهم بحرية الارادة كذلك انتقصوا فى مجال المادة بقولهم بشيئية المعدوم ، وأنهم أباحوا حرية التصرف للاشياء حين ذهب بعضهم الى أن الأجسام تفعل بالطبع كما أباحوا حرية التصرف للانسان بقولهم بالقدر .

الثانى : أنها تتسق مع رأيهم فى التوحيد اذ انهم أحالوا التغير فى ذات الله فكيف يمكن اذن أنتصدر الكثرة عن الواحد ؟ انه وفقا لنظرية الخلق بالمفهومالاسلامى يكون الانتقال مفاجئا من الواحد الى الكثرة ، ولذا قال المعتزلة بالخلق على درجتين : خلق الله العالم المعدومات القديمة عن طريق علمه الأزلى بها ، ثم خلقه لعالم الأعيان عن طريقالاحداث الذى

لاستقصاء البحث فى مشكلة «شيئية المعـــدوم» نبدأ بالمعنى اللغوى للفظ «شىء» ثم المفاهيم الكلامية للفظ «عدم» أو «معدوم» .

١ — لانجـــد تعريفا لغويا للفـــظ «الشىء» فى معاجم اللغـــة يلقى ضوءا على الموضوع الاعبـــارة عارضة فى لسان العرب جـ ١ ص ٩٨ لأبن منظـــور أن سيبويه أراد أن يجعل المذكر أصـــلا للمؤنث لأن الشىء مذكر

تنتقل به الأشياء من حالتها الشيئية الثبوتية الى حالتها الجسميـــة العينية (د . يحيى هويدى : محاضرات فى الفلسفـــة الاسلامية ص ٩٩ — ١٠٢ .

تعليق : نظر الدكتور هويدى الى المعتـــزلة من خلال فلاسفة الاسلام فأضفى عـــلى الأولين آراء الآخرين ومشكلاتهم بينما لم يعـــرف المعتزلة مشكلة صدور الكثرة عن الواحد ، واختلـــف معه فى القول بأن المعتـــزلة انتقصوا قدرة الله فى كـــل شىء : فى عالم الانسان بالقول بحـــرية الارادة وفى مجال المادة بالقول بشيئية المعـــدوم أو بالأحرى التهـــوين من عملية الخلق طالمـــا انها مجـــرد انتقال من معدوم — له وجود على نحو ما —الى موجود عينى .

بين جميع الباحثين كان أقربهم الى حقيقة موقف المعتـــزلة ريتشارد فرانكوذلك فى مقالة :

Richard Frank : The Metaphysics of created Being PP.45-53

وللدكتور حسام الألوسى مقالة فى هذا الموضوع ولكن للأسف لم أطلع عليها اللهم الا اشارات عنها فى كتابه : حوار بين الفلاسفة والمتكلمين .

من حق القارىء على أن يعرف منهجى بعد أن خالفت هؤلاء جميعا — مـــع احترامى لهم — واثبته على النحو الآتى : —

١ — استقصاء البحث عن أصـــل هذه المشكلة فى ضـــوء مابحثه المعتزلة منمشكـــلات .

وهو يقع على كل ماأخبر عنه ، والصياغة المنطقية لهذا التعريف اللغـوى هى أن الشىء هو ما يصلح أن يكون موضوعا فى قضية (المخبر عنه ـــ المسند اليه) ، يـــدل على ذلك ماأشار اليه الشهر ستانى بقوله : من حد الشىء بأنه الموجود فقد أخطأ ... ومن حده بأنه مايصح أن يعلم ويخبر فقـد أخطأ ، ثم يفصح الشهـــر ستانى عن حقيقة المشكلة وموقــف كل من الأشاعرة والمعتزلة بقوله : والأشعرية لا يفرقون بين الوجود والثبوت والشيئية والذات والعين بينما يذهب المعتزلة الى أن الوجـــود والثبوت

---

٢ ـــ أن يكون كل رأى للمعتـــزلة فى ذلك متسقا مع ما اجمعوا عليه من آراء معروفة عنهم ولقد اجمعوا على انفراد الله بالقدم ، واعلنوا حربا على من قال بقدم القرآن فكيف يذهبون بعـــد ذلك الى القول بقدم العالم ، ان القدم على حد تعبير القاضى عبد الجبار صفة ذات والتماثل فى صفة الذات يوجـــب التماثـــل فى سائر الصفات (القاضى عبد الجبار : المغنى حـ٤ فصل فى ذكـــر الدلالة على انه لايجـــوز أن يكون مع الله عز وجـــل قديم ثان ص ٢٦٧ـــ ٢٧٧) .

٣ ـــ دراســـة المشكلة فى ضوء النسق العام للفكـــر المعتـــزلى القائم منهجيا على النزعة العقلية ومذهبيا على الأصـــول الخمسة لاسيما مفهومهم لأصـــل : التوحيد

٤ ـــ تلمس بصيص من النور يهـــدى الى الطريق بين الأقـــوال المحرفة المنسوبة من الأشاعرة للمعتزلة فى هذه المشكلة .

٥ ـــ لفهم المشكلة لابد من ردها الى مايناظرها من مباحث الفلسفة لاترد آراء المعتزلة الى أقوال الفلاسفة لأنه مع ايماننا بنوعية الموضوعات الكلامية والطابع المميز للفكر الاسلامى فان مشكلات العقـــل الانسانى فى عمومياتها واحدة فى كل زمان ومكان .

لايترادفان على معنى واحد فالثبوت عندهم أعم من الوجود (١)

جعل الأشاعرة الثبوت والوجود والعين والذات مترادفات بينما الثبوت عند المعتزلة أعم من الوجود العينى : هذا التعبير الكلامى تعرفه الدراسات المنطقية بتعبير آخر والمعنى واحد : هل الحمل أو الأسناد يفيد الوجود العينى للموضوع ؟ هل الرابطة المنطقية تتضمن الوجود أم أن وظيفتها مجرد الربط أو او الاسناد ؟ وقد ذهب الواقعيون الى المعنى الأولى بينما ذهب العقليون الى المعنى الثانى (٢) وغنى عن البيان نزعة الاشاعرة الواقعية ونزعة المعتزلة العقلية .

(١)الشهرستانى:نهاية الأقدام فى علم الكلام ص١٥٢ والمقصود بالثبوت الاسناد : اثبت محمولا لموضوع أى اسند صفة له .

(٢) لتفصيلات أوفى عن وظيفة الرابطةفىالقضية وهلتفيد الوجود أم لا راجع المنطق الصورى للدكتور على النشار ص ٢٨٠ — ٢٨٣

* استثنى البغدادى أبا الحسين الصالحى من بين المعتزلة فى قولهم بشيئية المعدوم اذ كان رأيه : ان الله لم يزل عالما بالأشياء فى أوقاتها ولم يزل عالما أنها ستكون فى أوقاتها ولم يزل عالما بالأجسام فى أوقاتها (أى أنه يعلم متى ستوجد المحدثات) أماما خالف فيه المعتزلة فهو أنه لا يسمى الأشياء اشياء الا اذا وجدت ولا يسميها اشياء اذا عدمت لأنه لامعلوم الا الموجود ولا يسمى المعدومات معلومات (الأشعرى جـ ١ : ص ٢١٩) ، كذلك شذ عن المعتزلة هشام الفوطى اذ لايجوز الاشارة الا الى ماهو موجود ولا يسمى مالم يخلقه الله ولم يكن : شيئا يتفق معظم المسلمين على جواز تسمية الله بأنه شيء مستندين الى الآية : قل أى شيء أكبر شهادة قل الله شهيد بينى وبينكم (الانعام : ١٩)

يؤكد هذا الاختلاف بين المتكلمين حول مفهوم الشيء تفرقه الاشعرى بين مواقف ثلاثة لوصف الله بالشيئية * :

١ ــ فقالت المشبهة : معنى أن الله شيء معنى أنه جسم (ومعلوم أن المشبهة أو الحسيين يذهبون الى أن كل موجود فهو جسم) .

٢ ــ وقال قائلون (وهم الاشاعره **) : معنى أن الله شيء معنى أنه موجود وهذا مذهب من قال : لا شيء الا موجود .

٣ ــ وقال قائلون : معنى أن الله شيء هو اثباته ... وهذا قول أبى الحسين االخياط ، وقال الجبائى : القول (شيء) سمة لكل معلوم ولكل ما أمكن ذكره والاخبار عنه ، فلما كان الله عز وجل معلوما يمكن ذكره والاخبار عنه وجب أنه شيء (١) .

ولقد رتب الأشعرى مفهوم الشيء درجات ثلاثة وفقا لاختلاف مواقف المتكلمين :

١ ــ المشبهة الذين لا يثبتون حكما الا لما هو جسم وهو فى الفلسفة والمنطق موقف الحسيين .

٢ ــ الاشاعرةالذين لايثبتونالحملالا لما هو موجود وجودا عينيا فى الخارج وهذا موقف الواقعيين .

٣ ــ المعتزلة الذين يوسعون دائرة الحمل أو الاثبات لتشمل الوجود العينى والذهنى معا ، وهذا مقصود قول الجبائى القول « شيء » سمة لكل معلوم ، لان كل ما يمكن ذكره والاخبار عنه فهو معلوم ، وهذا موقف العقليين .

** لم يذكرهم الاشعرى بالاسم

(١)الاشعرى : مقالات الاسلاميين جـ ٢ ص ١٨٠ ــ ١٨١

ولقد أراد الجوينى * أن يستدل من القرآن على أن مفهوم الشيئية يوجب الوجود ، يقول تعالى : « أم خلقوا من غير شيء » . فلما كان « غير الشيء يفيد العدم كان الشيء يدل على الوجود ، وقوله تعالى :«وقدخلقتك من قبل ولم تك شيئا » . ، مريم ، ٩) أى لم تك موجودا (١) .

ولكن الجوينى قد استدل بما يوافق مذهبه ، فهناك آيات تساند الموقف المعتزلى فى مفهوم الشيئية ، وأولها الآية المحكمة التى يستدل بها المعتزلة كثيرا للدلالة على التنزيه المطلق لله : «ليس كمثله شيء» (الشورى: ١١) فهى لا تدل على أنه ليس كمثله موجود ما فحسب ، بل كل ما يخطر على البال من تخيلات أو تصورات فالله بخلاف ذلك ، وكذلك قوله تعالى : « وسع ربى كل شيء علما » (الأنعام : ٨٠) ، « وان الله قد أحاط بكل شيء علما » .. (الطلاق : ١٢) ، فالشيئية لا تدل على الموجودات العينية فحسب ، بل ماصطلح على تسميته « بالمعدوم » أيضا ، مثل يوم القيامة معدوم فى الماضى والحاضر ولكنه معلوم لله ، فعلم الله الأزلى يتعلق به تفصيلا مع كونه فى الحال معدوما ** .

★ أبو المعالى الجوينى (ت ٤٧٨ هـ) من أئمة الأشـــاعرة نرجىء الحديث عنه الى فصل خاص به ضمن رجال الأشاعرة .

(١) الجوينى : الارشاد الى قواطع الأدلة .. ص ١٣٤ .

★★ فهل ذلك يعنى وجودا (على نحو ما) ليوم القيامة كما استنتج الباحثون ان يوم القيامة معدوم فى الماضى والحاضر ولكنه معلوم لله ، فضلا عن أن يوم القيامة يمكن أن يخبر عنه أو أن يكون موضوعا فى قضيـــة صحيحة منطقيا ، ومن الغريب أن الجوينى الذى جعل الشيء مرادفا للموجود العينى قد أشار الى قول الله : ان زلزلة الساعة شيء عظيم) (الحج : ١) وعلق بقوله فسماها شيئا قبل وجودها (الشامل ص ٤٣) .

خلاصة القول ان العلم عند المعتزلة ـ أو بالأحرى الاسـناد أو الاثبات ـ يتعلق بما فى الأذهان وما فى الأعيان بينما هو عند الأشاعره يتعلق بما فى الأعيان ، انه عند المعتزلة ـ كعقليين ـ يتعلق بالوجـود والفكر (١) بينما لا يتعلق عند الأشاعرة الا بما هو بالوجود ، ولا يعنى ذلك أن الأشاعرة ينكرون علم الله بيوم القيامة ولكن نظر المعتزلة الى العلم الالهى من حيث أزليته * وتعلق الاشاعرة بالمعلوم من حيث وجوده ·

هذه مواقف المتكلمين بصدد « الشيئية » تتفاوت وفقـا لمواقفهم العرفانية « الابستمولوجية » من حسية وواقعية وعقلية ، يبقى بعد ذلك تحديد موقفهم من « المعدوم » ·

٢ ـ سبقت الاشارة الى أن الشىء لدى الاشـاعرة مرادف للوجود ومن ثم فان « المعدوم » عندهم يعنى « اللاموجود » أما المعتزلة فقد جعلوا الثبوت أعم من الوجود أى أنه يمكن الاخبار أو الاسناد لموضوع هو فى الحال « معدوم » ·

ويشير الايجى الى أن المعدوم لدى المعتزلة ليس مجرد سلب الوجود بل هو أشمل وأعم من «اللاموجود» بقوله : والحق فيه ـ أى فى الخلاف حول شيئية المعدوم ـ انه فرع عن الخلاف فى الوجود الذهنى ، ثم يشير الى مفهوم الوجود الذهنى لدى المعتزلة بقوله ، ومنها قولهم : انا نتصور ما لا وجود له فى الخارج : كالممتنع ـ واجتماع النقيضين ـ والعدم الكامل

---

(١) الشهرستانى ، نهاية الأقدام ··· ص ١٥٣ ·

★ منع هشام الفوطى ـ من المعتزلة ـ القول : لم يزل الله عالمـا بالاشياء حتى لا يثبت للاشياء وجودا (على نحو ما) أو بالاحرى القدم فان قيل له : فتقول : ان الله لم يزل عالما ، أن ستكون الاشياء ؟ قال · ان فى قولى الاشياء اثبات انهـا لم تزل ، لا يجوز أن أشـير الا الى موجود ـ فالمعتزلة جميعا يجعلون العلم صفة ذات لله ومن ثم فهى قديمة (الاشعرى: مقالات الاسلاميين جـ ٢ ، ص ١٦٤ ·

للوجود المطلق ويحكم عليه بأحكام ثبوتية (١) فالتصورات الذهنية – وان كانت معدومة – يمكن أن يحكم عليها أو يخبر عنها ، والمعدوم لدى الأشاعرة مرادف للعدم الكامل ٠

ولما كان العلم لدى المعتزلة يتعلق بماهو ذهنى وعينى معا فقد أثبتوا للمعلوم الذهنى أو ما سماه الأشاعرة معدوما – خصوصا وعموما فقالوا : من المعدوم ما هو واجب كالمستحيل – وهو ما ضيق الاشاعرة دائرة المعدوم فجعلوه مقصورا عليه ، ومنه ما هو جائز كالممكن ، والمعدوم الممكن مثل يوم القيامة يمكن أن يثبت له أحكاما مع أنه فى الحال معدوم ، ومنه مايستحيل لذاته كالجمع بين المتضادين ومنه مايستحيل لغيره كخلاف المعلوم (٢) ٠

هذه التقسيمات التى أثبتها الشهرستانى معبرا عن موقف المعتزلة للمعدوم يثبتها الايجى صراحة للموجود الذهنى مما يدل على أن ماسماه الاشاعرة معدوما يقصد به المعتزلة التصورات الذهنية ، كما يضع مشكلة « شيئية المعدوم » فى وضعها الصحيح كمشكلة فلسفية حين يقول : ان « الماهية » عند المعتزلة غير الوجود ، بل انها سابقة على الوجود ، غير أن المعتزلة لم يستخدموالفظ الماهيه لانه كما لاحظ ريتشارد فرانك بحق لا مجال للقول بالماهية فى مذهب لا يجعل مقوما ذاتيا باطنيا للاشياء ؟ وانما اشاروا اليها على أنها حقائق أو صفات ذاتية ، فالمعدومات الممكنة قبل وجودها ذوات وحقائق ، فما هو ذهنى سابق فى التصور على ما هو عينى ، والكليات بما تنطوى عليه من أجناس وأنواع سابقة على أفرادها

(١) الايجى : المواقف ٠

(٢) الشهر ستانى : نهاية الاقدام ٠ ص ١٥٢ ٠

من حيث العلم بها ، ولكن بم تتصف هذه الكليات الذهنية قبل تحققها فى الجزئيات العينية ؟ ذهب ابن عياش الى أن الذوات فى العدم معراة عن جميع الصفات ، ولكن كيف يمكن أن تتمايزمع كونها جنسا واحدا وهى كونها ذهنية ؟ ذهب معظم المعتزلة الى أنها تتصف بالجنس والفصل ككون السواد لونا ثم كونه يتميز عن البياض وسائر الألوان بكونه قابضا للبصر (١) ، أما الاشاعرة فيذهبون الى أن الأجناس والأنواع والكليات ليست الا ألفاظا مجردة (٢) . وأن الصور العقلية ينتزعها العقل من الهويات الخارجة بحسب استعدادات تعرض للنفس وشروط مختلفة تقتضيها من مشاهدة جزئيات فيها مشاركات ومباينات ، ويعارض المعتزلة هذا الاتجاه الاسمى التجريبى اذ يقضى العقل ضرورة أن السواد والبياض يشتركان فى قضية وهى اللونية والعرضية ويفترقان فى قضية وهى السوادية والبياضية فما به الاشتراك غير ما به الافتراق ، هذه قضية عقلية وراء اللفظ وانما صنع اللفظ على وفق ذلك ومطابقته ، ونحن انما تمسكنا بالقضايا العقلية دون الألفاظ الوضعية ومن اعتقد أن العموم والخصوص يرجعان الى اللفظ المجرد فقد أنكر الحدود العقلية للاشياء والأدلة القطعيه على المدلولات ، والأشياء لو كانت تتمايز بذواتها ووجودها بطل القول بالقضايا العقلية (٣) .

فى ضوء ذلك يمكن ان يفهم ما نسب الى المعتزلة بعامة والى الخياط بخاصة ، وقد كان أكثرهم تطرفا فلم يثبت للموجود قبل وجوده جميع الصفات الثابتة له فى حال وجوده فحسب بل أثبت للجسم كونه قبل حدوثه جسما ، كذلك يمكن أن يفهم ما نسبه الاسفراييني اليهم من أن الصفات كلها متحققة قبل الوجود ، انها متحققه أو بالأحرى متصورة فى الأذهان قبل تحققها فى الأعيان .

---

(١) الايجى : المواقف ص ٥٥ ٥٦ .

(٢) الشهرستانى : نهاية الاقدام ص ١٥٦ .

(٣) الايجى : المواقف ص ٥٦ .

وقد ألقى الشهرستانى الضوء على مشكلة « شيئية المعدوم » حين ربطها بفكرة الأحوال لدى أبى هاشم ، والأحوال هى صفات الأجناس والأنواع ، وقد قال عنها أبو هاشم الجبائى بأنها لا موجودة ولا معدومة بمعنى أنها ليست موجودة فى الاعيان ولكنها ليست معدومة مطلقا طالما أنها متصورة فى الاذهان ، فالاحوال معان معقولة وراء العبارات متصورة فى الاذهان مقدرة فى العقول ، ولها اعتبارات ثلاثة : اعتبار لها فى ذاتها، واعتبار لها فى الاعيان ، واعتبار بالنسبة الى الأذهان ، أما اعتبارها فى ذاتها فهى أنها حقائق محضة لا عموم فيها ولا خصوص (تصورات خالصة)، وأما من حيث هى متصورة فى الأذهان فيعرض لها أن تعم وتشمل (كليات من أجناس وأنواع) واما اعتبارها فى الأعيان فيعرض لها أن تتعين وتتخصص (جزئيات وأفراد) ، ومن عرف هذه الاعتبارات الثلاثة زال أشكاله فى مسألة الحال وبان له الحق فى مسألة المعدوم هل هو شىء أم لا (١) .

واذا كان فريق من الأشاعرة قد شنعوا على المعتزلة وألزموهم القول بقدم العالم فان فريقا آخر قد تبنى أو على الأقل اقترب من موقفهم ، فالجوينى قد سلم بأن المعدوم معلوم ولكنه أبى أن يصفه بأنه شىء .

ويتضح مما سبق أن لا متعلق اطلاقا لمشكلة « شيئية المعدوم » بمبحث الوجود بل انها من صميم مبحث المعرفة ، ومن ثم لا صلة لها على أى نحو من الانحاء بقدم العالم ، يقول الشهرستانى - مع أنه من الأشاعرة المنكرين لشيئية المعدوم - ان تصورات العقول ماهيات الأشياء بأجناسها وأنواعها **لا تستدعى كونها موجودة متحققة** ... وأن مالها بحسب ذواتها وأجناسها وأنواعها فى الذهن من المقومات الذاتية التى تتحقق ذواتها بها لا تتوقف على فعل الفاعل حتى يمكن أن تعرف(٢)، **فان**

---

(١) الشهرستانى : نهاية الاقدام فى علم الكلام ص ١٣٤ .

(٢) المرجع السابق ص ١٤٨ - ١٤٩ .

أسباب الوجود غير وأسباب الماهية غير ، أما ما يلزم أن يـــكون موجودا متحققا ومن ثم يتعلق بالفاعل فهى ادراكات الحواس : ذوات الاشـــياء بأعيانها (١) ·

لقد فرق المعتزلة تماما بين اثبات الشيئية للمعدوم — أو بالأحرى التصورات العقلية — وبين مبحث الوجود ، فالصفات الذاتية للجواهــر والاعراض هى لها لذاتها لاتتعلق بفعل الفاعل وقدرة القادر ، اذ يمكننا أن نتصور الجوهر جوهرا أوعينا أو ذاتا ولا يخطر ببالنا أنه أمر موجـــود مخلوق بقدرة القادر ، والمخلوق والمحدث انما يحتاج الى الفاعل من حيث وجود اذ كان فى نفسه ممكن الوجود والعلم * ·· فالموجودات الذهنية لها وجود من حيث جوهريتها وعرضيتها لا يتعلق بها قدرة القادر أو فعل الفاعل ، وانما يتعلق هذان بوجود الموجود وحصوله وما هو تابع لوجوده كتحيزه بينما هذه قضايا ضرورية عقلية (٢) ·

فالصفات الذهنية من حيث هى عقلية تتصل بالمعرفة ولا تتعلق بالوجود ، فلا يقال يخلقها الله أو لا يخلقها لأن الخلق يتعلق بالموجودات العينية أ والجزئيات الخارجية والذا ينسب حصولها الى الفاعل ووجودها الى الله ·

---

(١) الشهر ستانى : نهاية الاقدام ··· ص ١٦٣ ·

* القائلون بقدم العالم كالفلاسفةمثبتونالوجود للممكن — والواجب بطبيعة الحال — ولكنهم لا يثبتون امكان الوجود للعدم لأن شيئا عندهم لا يخرج من العدم المحض الى الوجود وانما من مادة أولى ، أما المعتزلة فقد اثبتوا العدم الى جانب ممكن الوجود فى تعلق قدرة الله بايجاده مما يؤكد أنهم يؤمنون بنظرية الخلق الاسلامية (انما أمره اذا اراد شيئا ان يقولله كن فيكون) أى من عدم الى وجود بموجب قول الله « كن » ·

(٢) المرجع السابق ص ١٥٤ ·

وموقف المعتزلة بصـــدد التصورات العقلية شبيه بموقفهم ازاء الحسن والقبح ، فكما لا يتعلق الأمر الالهى بكون الفعل الحسن حسنا ولا يتعلق نهيه عز وجل بكون الفعل القبيح قبيحا ، وانما يحسن الفعل أو يقبح لصفات ذاتية تخصه ، كذلك لا يتعلق الخلق أو الايجاد بما عليه التصورات العقلية من صفات ذاتية لأنه على حد تعبير الشهر ستانى : أسباب الماهية غير وأسباب الوجود غير ، وكما أن حسن الفعل أو قبحـــه سابق على الأمر أو النهى الالهى ، كذلك الكليات فى الأذهان سابقة على الجزئيات فى عالم الاعيان * ، وكما أن الأمر والنهى الالهيين تابعـــان لحسن الفعل أو قبحه كذلك تتبع المحدثات عند حدوثها وتطابق ما كان فى علم الله الأزلى ٠

ومن ناحية أخرى ـ وكما لاحظ ريتشارد فرانـــك بحق (**) ـ لا يمكن النظر الى المعدوم على أنـــه موجود بالقوة ، لأن للموجود بالقوة استعدادا ذاتيا من أجل أن يخرج الى الفعل ،ولأن الوجود بالقوة يستوى مع الوجود بالفعل من حيث تعلقهما معا بمبحث الوجود ، ولكننا هنا بازاء مجالين متباينين : معدومات أو تصـــورات فى الأذهـــان تتعلق بالعلم وبمبحث المعرفة ، وموجودات أو أعيان تتعلق بالايجـــــاد أو بمبحث الوجود ** ٠

★ سبقا عقليا بمقتضى المذهب العقلى لدى الانسان وسبقا زمنـــا بمقتضى أزلية العلم بالنسبة لله ٠

★★ وغنى عن البيان ان تصور المعتزلة للمعدومات قبل حدوثهـا لايشبه فى شىء عالم المثل الأفلاطونية لان الأخير قد جعل للمعقولات وجودا خارجيا ومن ثم تعلقت المثل بمبحث الوجود ولا شىء من ذلك لدى المعتزلة ، وغنى عن البيان أيضا ان مذهب المعتزلة ليس هو الوجودية الصرفه كما قال الدكتور البير نصرى وانما التصورية اللازمة عن النزعة العقلية ٠

٣ - بقى بعد ذلك التساؤل : ما الذى أدى بالمعتزلة الى الخوض فى مثل هذه المباحث الفلسفية ، مع أنهم كما سبقت الاشارة مرارا من أصحاب الكلام الذين لا يخوضون فى مسألة الا ان تعلقت بالدين ؟ .

ذهب المعتزلة الى القول بأزلية العلم الالهى أى أن اللـــه عالم بالمحدثات قبل حدوثها أو خلقه لها * ، ان هذه المحدثات قبل وقوعهـــا معدومة من الناحية الوجودية ولكنها حقائق بالنسبة لعلم الله .. ، وكان أحرى بالأشـــاعرة أن يســـموها معلومات لا معدومـــات طالما انهـا لا تتعلق بالوجود الأمر الذى أدى الى تشنيع خصـــوم المعتزلـــة من الأشاعرة من جهة والى التباس الأمر على بعض الباحثين المحدثين من جهة أخرى ، ولا حرج على المعتزلة أن سموا هذه المعلومات قبل تحققها أشياء طالما أنهم قد حددوا تعريف الشيء بأنه ما يخبر عنه ولم يلتزموا باثبات صفة الوجود له .

ونقطة البدء فى اثارة مشكلة « شيئية المعدوم » من العلاف الذى فصل القول فى صفات الذات ، نظر العلاف الى العلم من حيث صلتـــه بالذات فجعله غير زائد عنها كما قرر أزليته ، ومن ثم يمكن القول انهذه المعلومات لا فى محل ** اذ أنها منفكة عن صفة الوجود (١) .

★ لا أقول أن هذه الحقائق موجودة فى العقل الالهى لأن المتكلمين جميعا قد منعوا استخدام لفظ « العقل » منسوبا الى الله ، كذلك لا أقول عنها انها تصورات ولو كانت متعلقة بالانسان لقلنا ذلك أما بصدد الله فهى حقائق .

★★ وبذلك ينتفى القول بالمادة الأولى أو أنها ممكنة الوجود أو أنها موجودة بالقوة اذ أن حديث العلاف عن العلم من حيث صلته بالذات لا من حيث صلة المعلومات بموضوع لم يتحقق بعد .

(١) الايجى : المواقف ص ٩٨

كذلك ذهب العلاف بصدد ارادة الله ففرق بين أمر الله فى التكوين وأمره فى التكليف وجعل الأول « لا فى محل » ، لا فرق فى ذلك بينه وبين العلم ، بـــل ان الخلق عنده قول « لا فى محل » فكيف يكون للمحدثات وجود قبل خلقها ، كذلك ميز بين الارادة والمراد ومن ثـــم فالتمييز قائم بين المعلوم والمخلوق .

واذا كان العلاف أول المعتزلة الذين بحثوا فى صفات الذات قبل وجود موضوعاتها كارادة التكوين مميزا فى ذلك بين الارادة والمراد ، وكتعلق القدرة القديمة بالمقدور المحدث،فقد جاء تلاميذه وأولهم أبو يعقوب الشحام * ليستكمل ما بدأه الأستاذ من اقرار ازلية العلم الالهى واثبات معلوماته على أنها حقائق قبل تحققها فى عالم الايمان وهو ما اصطلح على أن يسميه الأشاعرة « بشيئية المعدوم » .

أما عن صلة هذه الأشياء المعدومة أو بالأحرى المعلومة لله بمحدثاته فانه يقال ان هذه المحدثات قد تحققت على نحو مطابق تماما لعلم الله الأزلى ، فلا مبرر لتهوين مفهوم الخلق لدى المعتزلة فيقال ان المحدثات كان لها وجود على « نحو ما » وأن الخلق مجرد « مرور أو عبور » من معدوم الى موجود ، على عكس ذلك انه ان جاز لنا تقييم فكر المعتزلة فى هذا الصدد فانهم اثبتوا للمعلومات قبل تحققها فى الاعيان « شـــيئية » لا تدع مجالا للأشكال الذى أثاره فلاسفة الاسلام ** بصـــدد تغير العلم

★ ابو يعقوب الشحام (ت ٢٢٣ هـ) كـــان ينبغى ان تبحث مشكلة شيئية المعدوم منسوبة اليه ولكن للاسف لم نجد فيما بين ايدينا من مصادر معلومات وافيه عنه أو عن آرائه فذكرت المشكلة منسوبة الى الخياط الذى ذهب بالمشكلة الى غايتها وأقر بأن الجسم جسم وأن السواد سواد وأن البياض بياض قبل وجودهم فى عالم الاعيان .

★★ أخفق فلاسفة الاسلام كالفارابى وابن سينا فى بحثهم فى « العلم الالهى » فتوهموا تغير العلم ومن ثم تغير العالم بتغير المعلوم من معدوم الى موجود وظنوا أنهم حلوا الاشكال باستبعاد علم الله بالجزئيات المتحيزه ، ولو استقاموا على الطريقة والتمسوا للمشكلة حلا من منطلق دينى — ما

يتغير المعلوم من معلوم الى موجود ، ان الأشياء على ما هى عليـــه بعد الحدوث كقبل الحدوث من ناحية علم الله بها بما فى ذلك الأجســـام والأعراض لدى الخياط ٠

داموا بصدد موضوع الهي - لوجدوا فى رأى المعتزلة فى « شيئية المعدوم » ما هو أقرب الى ما يليق فى حق الله عز وجل ٠

- نكتفى ببشر بن المعتمر والخياط كممثلين لمدرسة بغداد وان كانت هناك اسماء لها شهرتها مثل :

١ ، ٢ - ثمامه بن الأشرس وأحمد بن أبى دؤاد وقد كانا قريبين من البلاط العباسى زمن المأمون ومن بعده ومن ثم لعبا الدور الأكبر فى « المحنة » المتصلة بخلق القرآن واضطهاد الحنابلة ٠

ومن الغريب أن معتزلة آخرين ابتعدوا عن السلطان وعاشوا حياة الزهد والتقشف والورع من أمثال :

٣ - عيسى بن صبيح أبو موسى المردار (ت ٢٢٦ هـ) الملقب راهب المعتزلـــة والذى كـــان تولى رئاســـة المدرســـة بعد بشر بن المعتمر ولكنه كان متطرفا الى حد أن كفر كل من خالف المعتزلة فى التنزيه وخلق القرآن ٠٠٠

٤ - جعفر بن مبشر الثقفى (ت ٢٣٤ هـ) (أو القصبى لأنه كان يرتزق من بيع القصب) وقد عاش فقيرا ورعا الى حد أنه فسق من يسرق حبه شعير٠

٥ - جعفر بن حرب الهمدانى (ت ٢٣٦ هـ) ٠ وقد صحب العلاف ثم المردار وقد دافع عن العلاف فى مسألة الجزء وهاجم النظام ، ومع زهد الثلاثة وورعهم (المردار والجعفران) فقد كانوا متطرفين فى مسالة خلق القرآن الى حد تكفير مخالفيهم وكانت هذه المسألة أهم ماشغلهم ٠

٦ - أبو جعفر الاسكافى (ت ٢٤٠ هـ) : كان يعمل خياطا وكان كسائر اصحابه زاهدا عفيفا متشيعا ، وقد صحب جعفر بن حرب رتأثر به ،

كذلك لايقال ان المعتزلة قد بحثوا فى موضوع عقيم اذ أن « شيئية المعدوم » لا زال يشغل الدراسات المنطقية والفلسفية الى اليوم والعبرة بالمسميات لا بالأسماء ، وان رأى المعتزلة فيه جدير أن يجد مكانا بين العقليين ٠

وكانت له مؤلفات فى دقيق الكلام كالجسم والعلة والجوهر ، وقد نقض كتاب « العثمانية » للجاحظ الذى ألفه مجاراة لتيار أهل السنة الذى انتصر زمن المتوكل ، وقدحاول الجاحظ أن ينتصر للخليفة عثمان ويبين أنه ما من فضيلة لعلى الا كان للخلفاء ما يماثلها فألف الاسكافى كتابــــة « نقض العثمانية » لينتصر للتشيع المعتدل الذى كان سمة معتزلة بغداد ٠

= ٧ ـ أبو القاسم الكعبى أو البلخى (ت ٣١٩ هـ) صحب الخياط وقد وصفه أبو على الجبائى بأنه كان أعلم من أستاذه الخياط ، ذلك انه كان متبحرا فى تفسير القرآن، اهتم باظهار مواضع الخلاف بين معتزلة البصرة ومعتزلة الكوفة وقد انتصر للبغداديين بطبيعة الحال، تبدو قيمة أفكاره من اهتمام كل من
وقد انتصر للبغداديين بطبيعة الحال ، تبدو قيمة أفكاره من اهتمام كل من
أبى الحسن الأشعرى ومحمد بن زكريا الرازى بنقض أقواله ، كان أكثر ممن سبقه من معتزلة بغداد ميلا الى التشيع وربما كان بذلك حلقة الوصل بين معتزلة تشيعوا ـ ممن سبقوه ـ وبين شيعة اعتزلوا ممن جاءوا بعده له رسالة نشرها فؤاد سيد فى كتابه « فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة تحت عنوان : باب ذكر المعتزلة من مقالات الاسلاميين لأبى القاسم البلخى وقد قدم لها الناشر بترجمة وافية عن البلخى ٠

الباب الخامس

دور النهايـــة

الجبائيـــان

٢ ـ أبو على الجبائى * (ت ٣٠٣ هـ)

شهد أحداثا قاسية سواء بالنسبة للحضارة الاسلامية بعامة والفكر المعتزلى بخاصة ، ففى المجال السياسى عاصر هو وابنه أبو هاشم (٢٣٥ ـ ٣٢١) عشرة من الخلفاء العباسيين ، وهذا مظهر لتدهور الخلافة حين أصبحت مقادير الخلفاء يتحكم فيها الجند فيقتلون ويولون من يشاءون :

★ ابو على محمد بن عبد الوهاب الجبائى ينتهى نسبه الى ابان مولى عثمان بن عفان (محمد بن عبد الوهاب بن سلام بن خالد بن ابان) ،لقب الجبائى نسبة الى جبا من أعمال خوز ستان ولد عام ٢٣٥ هـ ، رحـل الى البصرة وفيها صحب أبا يعقوب الشحام الذى انتهت اليه رئاسة المعتزلة وقد ترأس المدرسة بعد وفاة الشحام عام ٢٦٧ هـ ، على أنه كان قد سافر فى خلال هذه الفترة الى بغداد وربما اثناء سيطرة صاحب الزنج على البصره عام ٢٥٥ هـ ، كان أبو على غزير الانتاج اذ حرر تلاميذه ما أملاه فوجدوه مائة ألف وخمسين الف ورقه ، وكان عالما بالفقه والتفسير اذ كان يرجع اليه الناس فى مسائل الفقه فى مجالسه فى مساجد البصرة ، قال عنه الملطى فى كتابه التنبيه ص ٣٢ مع أنه من خصوم المعتزلة : وضع أربعين ألف ورقه وتفسيرا للقرآن فى مائة جزء وشيئا لم يسبقه أحد بمثله ، فهو الذى فقه علم الكلام ويسره وذلله ، وسهل ما استصعب منه ، ووضع فيه الكتب الكثيرة الجليلة وضمنها من دقيق الكلام وجليله ما لم يتفق مثله لأحد (شرح عيون المسائل للحاكم الجشمى) ·

يمكن الرجوع الى كتاب ـ الجبائيان ، للدكتور على فهمى خشيم والكتاب رسالة الماجستير له من جامعة عين شمس ·

وقد عاصر كذلك فتنة صاحب الزنج واستيلاءه على البصرة ، أمـا فى المجال الفكرى بالنسبة للمعتزلة بخاصة فقد كانت سنة ٢٣٤ هـ - أى قبل مولده بعام واحد - هى التى أعلن فيها الخليفة المتوكل نصرة أهل السنة ضد المعتزلة ، فكان اعلانه بداية انطلاق تيار رهيب من العداء العنيف للمعتزلة حتى اضطر القوم الى التستر والانحسار فى مجالسهم خاصة بعد أن كانوا يعقدون هذه المجالس فى قصور الخلفاء ، ولكن أبا على قد صمد لخصومة الدولة وعداء الحنابلة مدافعا عن الفكر المعتزلى الى حد يمكن اعتباره أعظم رجالهم بعد النظام ، والواقع أن الاعتزال قد وجد فترات من المهادنة وربما المصالحة فى عهود بعض الخلفاء بعد المتوكل من أمثال المهتدى الى أن قامت دولة بنى بويه فناصرتهم واحتضـنهم الصاحب بن عباد (٣٢٦ - ٣٨٥) صاحب مؤيد الدولة ابن بويه ، لقد كان أبو على وابنه أبو هاشم ثم تلميذه القاضى عبد الجبار يمثلون وهج المصباح قبل انطفائه ، ولم يكن ذلك لعداء الدولة وانما لرد الفعـل العنيف من المقت والكراهية من جانب الحنابلة انتقامـا ممن امتحنوا أمامهم وصحبه - هذا من جهة ، ثم لما تلقاه المعتزلة من طعنة مؤثرة بخروج أبى الحسن الأشعرى على أستاذه أبى على وما أعقب ذلك من ظهور مذهب الأشاعرة مقترنا بالحملات المتلاحقة على المعتزلة من جهة أخرى .

كان على أبى على أن يجابه ذلك كله : أن يواجه الحنابلة ورجال الحديث الى جانب خصمه الجديد - تلميذه وربيبـه * أبى الحسن الأشعرى ، فضلا عن الخصوم التقليديين من أصحاب الديانات الاخرى من الزنادقة من رواسب حملة ابن الراوندى الملحد على المعتزلة . وقـد انعكس ذلك كله على مؤلفاته .

كتبـه :

١ - فى علم الكلام : كتاب الأصول - كتاب الأسماء والصفات -

---

* كان ابو على الجبائى زوج أم ابى الحسن الأشعرى .

كتاب النفى والاثبات — كتاب التعديل والتجوير — كتاب اللطف — كتاب التولد — كتاب الرؤية .

وله كتب فيما خالف فيه أصحابه من المعتزلة ككتاب « المخلوق » فى الرد على العلاف ، وكتاب « نقض الطبائع » فى الرد على الجاحظ فيما ذهب اليه من ان الأفعال تقع بالطبع ، وكتاب « نقض كتاب عباد ابن سليمان » فيما ذهب اليه من تفضيل أبى بكر على على بينما كان يرى أبو على تفضيل على ، وكتاب « نقض كتاب الخياط فى الجسم » اذ كان يقول كما سبقت الاشارة أن الأجسام تسمى أجساما قبل وجودها .

ولأبى على الجبائى ردود على كتب أبى الراوندى فنقض له كتبه : الدافع الذى نفى فيه الملحد كون القرآن معجزة — والتاج — والزمرد — قضيب الذهب — وعبث الحكمة — والامامة ، والكتاب الأخير قد ألفه ابن الراوندى لينصر فيه للشيعة .

وله كتاب فى تفسير القرآن على مذهب المعتزلة أهمها : مقدمة التفسير — متشابه القرآن . وله شرح على مسند ابن أبى شيبه * فى الحديث .

---

* عبد الله بن محمد بن ابى شيبه (ت ٣٢٥ هـ) محدث مشهور روى عنه البخارى ومسلم وابو داود وابن ماجه ويبدو أن كتاب ابى على الجبائى لم يكن شرحا وانما تأويل للحديث على مذهب المعتزلة الذين كانوا يهتمون بنقد المتن اكثر من نقد السند فيرفضون من الاحاديث ما تخالف اصولهم فقد سئل ابو على : ما تقول فى حديث أبى الزناد عن الاعوج = عن أبى هريره أن النبى عليه السلام قال : لاتنكح المرأة على عمتها ولا على خالتها ، فقال أبو على : هو صحيح ، ثم سئل عن حديث آخر لنفس الأسناد : حج آدم موسى فقال ابو على : هذا الخبر باطل فقيل له : الاسناد واحد صححت أحدهما وأبطلت الآخر ؟ فرد ابو على : لان القرآن يدل على بطلانه واجماع المسلمين ودليل العقل ، فقيل له : كيف ذلك ؟ فقال أبوعلى:أليس =

آراؤه الكلامية :

أولا : فى الالهيات :

١ - ذات الله وصفاته :

الصفات لدى المعتزلة - عين الذات ٠ واختلاف المعتزلة انما هو فى تفسير هذه القضية لا فى الخلاف عليها ، فالله عند أبى الهذيل عـــالم وعلمه هوهو ، قادر وقدرته هى هو ، حى وحياته هى هو ، أما أبو على فقد ذهب الى أن البارى تعالى عالم لذاته ، قادر ، حى لذاته ، ومعنى قوله: لذاته أى لايقتضى كونه عالما صفة هى علم أو حال توجب كونه عالما (١) ٠

ويعلق القاضى عبد الجبار على ذلك بأن هذا ما كان يعنيه أبـــو الهذيل ولكن لم تخلص له العبارة (٢) ٠

= فى الحديث أن موسى لقى آدم فى الجنة فقال له:يا آدم!انت ابو البشر ، خلقك الله بيده واسكنك فسيح جناته ، وأسجد لك ملائكته ثم تعصيه ؟ فقال آدم : ياموسى ، أترى هذه المعصية فعلتها أم كتبها الله على قبل أن اخلق بألفى عام ؟ قال موسى : بل كان شيئا قد كتب عليك ، قال : فكيف تلومنى على شىء كان كتب على ؟ قال الرسول ! فحج آدم موسى ، فعلق أبو على على الحديث : أليس اذا كان عذرا لأثم يكون عذرا لكل كافـــر وعاص من ذريته وان يكون من لامهم محجوجا ؟ فسكت السائل (البركانى) ٠ فالعبرة عند ابى على وعند المعتزلة بموافقة المتن للعقل أو بالاحرى لاصولهم لا باسناده اذ الحديث عندهم درايه قبل ان يكون رواية ٠

(١) الشهر ستانى : الملل والنحل جـ ١ ص ١٢٢ ٠

(٢) القاضى عبد الجبار : شرح الاصول الخمسة ص ١٨٣ ٠

كان أبو الهذيل يسميها « وجوها » للذات ، أما أبو علي فقد سماها اعتبارات عقلية : فليس هناك شيء يمكن ان نتوهمه زائدا على الذات لاطلاق هذه الصفات عليه ٠

٢ ـ الصفات الخبرية :

ذهب أبو علي الى أنه يحكم على أسماء الله الحسنى وصفاته بمقتضى شيئين : اللغة والعقل * ، فهي ماخوذة من الاصطلاح جارية على القياس ، وقد استخدم أبو علي مقدرته اللغوية في تفسير الأسماء التي سمى الله بها نفسه ، وفي تفسير الصفات التي لم يطلقها سبحانه على نفسه ، فاذا وصف الله بأنه كريم * فان صفة الكرم تقال على وجهين : كريم بمعنى عزيز وهما من صفات الذات ، وكريم بمعنى جواد وهي من صفات الفعل ، ويقال على الله بأنه « متعال » بمعنى « منزه » ، ولكن لا يقال انه شريف لأنه مشتق من شرف المكان أي ارتفاعه ، ويقال انه « عظيم وكبير وجليل » بمعنى « السيد » كما يقال انه « جبار » أي لا يلحقه قهر ولا يناله ذل ولكن لا يقال انه حنون لأنه مأخوذ من الحنين ـ والله لا يحن الى أحد ، واذا وصف الله ب «السلام» فذلك يعني أن السلامة تنال من قبله ، كما اذا وصف بأنه « الحق » فالمقصود أن عبارته هي الحق وأن من دونه باطل ٠

ولا يوصف الله بأنه « شديد » أو « متين » الا على المجاز لا الحقيقة لأن هذين من صفات الأجسام ، كذلك تأول قول الله « وهو القاهر فوق عباده » (الأنعام : ١٨) أي أنه مستعل على العباد فلفظ « فوق » لايفيد المكانية ، كذلك قول الله « فاني قريب أجيب دعوة الداع اذا دعان »

★ بينما ذهب الأشاعرة والظاهرية الى انها توقيفية مأخوذة من السمع أو العقل ٠

★★ يوصف الله بأنه كريم أو جواد ولا يوصف بأنه سخي لان السخاء مشتق من قولهم : ارض سخاوية أي لينه ، كذلك يوصف بأنه رحيم ولا يوصف بانه شفيق لان في الاشفاق معنى الحذر ، ويوصف بانه رحمن ولا يوصف بأنه رفيق لأن الرفق في الامور هو الاحتيال لاصلاحها ولاتمامها ٠

(البقرة : ١٨٦) يعنى أنه عالم بنا وبأعمالنا سميع لقولنا ، ومعنى قوله تعالى : « الله نور السموات والأرض » (النور : ٣٥) انه هادى أهل السموات والأرض (١) .

وقد أجاز أبو على أن يقال ان الله لم يزل « سميعا بصيرا » بمعنى عالما * مدركا محيطا بكل شيء فان قيل فلم افترق لغة كونه « سميعـــا بصيرا » عن كونه « عالما محيطا » ذهب الى أن « سميع بصير » تعنى أنه غير ذى آفة أى استحالة اتصافه بضدى هاتين الصفتين ، غير أن أبا على قد منع القول لم يزل الله سامعا مبصرا » لأن هذين اللفظين يتعديان الى مسموع ومبصر ولا تجوز أزلية المسموع المبصرات (٢) .

٣ ـ القدرة الالهية : هل يقدر الله على جنس ما أقدر عليه عباده ؟

لا يتعلق هذا التساؤل بما اثبته المعتزلة من حرية ارادة الانسان ومن ثم قدرة العبد الى جانب قدرة الرب الأمر الذى ينتقص من القدرة الالهية كما أراد أن يصور الخصوم موقف المعتزلة ، اذ أنهم قد اثبتوا أن قدرة العبد مما أقدره الرب عليه ، ولكن التساؤل هو : هل يقدر الله على فعل القبيح مما يرتكبه الانســان ؟ على الظلم والفحش مثلا ، ذهب بعض المعتزلة الى عدم قدرة الله على ذلك وقال آخرون بأنه تعالى لايوصف بالقدرة على فعل القبيح ـ تأدبا بوصف الله بعدم القدرة ، أما أبو على فقد ذهب الى استحالة هذا التساؤل منطقيا لأن من اتصف بالكمـــال يستحيل أن يصدر عنه النقص أو القبيح ، فحكمة الله وكماله يقتضيان استحالة التناقض فى فعله (٣) .

---

(١) الأشعرى : مقالات الاسلاميين جـ ٢ ص ١٩٠ ـ ١٩٣ .

★ يقال رجل بصير بصنعه أو عالم بها .

(٢) المرجع السابق ص ٢٣٤ ونهاية الاقدام للشهرستانى ص ٣٤٤ ويلاحظ لغويا انه يقال للنائم انه سميع بصير ولكن لا يقال له انه سامع مبصر .

(٣) القاضى عبد الجبار : المغنى جـ ٦ التعديل والتجوير ص ٢٠٧ .

٤ ـ العلم الالهى : هل يجوز أن يكون ما علم الله وأخبر أنه لايكون؟

ذهب أبو على الى أن ما علم الله أنه يكون وجاءنا الخبر أنه يكون فلسنا نجيز تركه على وجه من الوجوه ، لأنالتجويز لذلك هو الشك ، والشك فى اخبار الله كفر .

والمشكلة متعلقة بصلة العلم الالهى بحرية ارادة الانسان ، هل علم الله السابق على الفعل الانسانى يجعل الارادة الانسانية مقيدة ؟ فان جاء فى الخبر عن شخص أنه لن يؤمن * فهل ذلك مانع له من الايمان ، ذهب أبو على الى أنه من المحال أن يفعل القديم ما علم أنه لا يكون وأخبر أنه لايكون **.

وذهب أبو على الى أنه اذا وصل مقدور بمقدور صح الكلام ، ففى قوله تعالى : « ولو ردوا لعادوا لما نهوا عنه وانهم لكاذبون » (الأنعام : ٢٨) ، هل عودهم الى ما نهوا عنه يكون حينئذ مقدرا عليهم لو ردوا الى الدنيا ؟ يجيب أبو على لو كان الرد مقدورا منهم لأمكن القول ان العود

---

* كما جاء فى سورة « المسد » عن أبى لهب انه « سيصلى نارا ذات لهب » هل كان يمكن لابى لهب أو امرأته أن يؤمنا بعد ورود هذا النص ، فان لم يكن فبذلك يمكن أن يحتج المجبرة ، لذلك ذهب بعض المعتزلة الى انه كان يمكن لهما أن يؤمنا وحينئذ كانت تنسخ السورة اتساقا بان العلم الالهى لا يكره الانسان على الفر أما ابو على فقد منع القول بذلك لما فى ذلك من تشكيك فى العلم الالهى .

** تمسك أبو على بالاعراب اللغوى للفظ « لو » حرف امتناع فمن المستحيل واقعيا أن يؤمن من علم الله أنه لا يؤمن ولكن منطقيا ماذا لو أمن ؟ يرد أبو على : أنه لو أمن من علم الله انه لا يؤمن لادخله الجنة ،بذلك استبعد أبو على ما ينطوى على تشكك فى العلم الالهى ولكنه فى نفس الوقتساير منطق المعتزلة فى ان العلم الالهى لا يعنى أن الفعل الانسانى مقدر .

مقدرا عليهم ** أما وقد استحال المقدور منهم فقد استحال الكلام ، لايقال اذن هل يقدر أن يؤمن من ورد فى الخبر أنه لا يؤمن لأنه يستحيل أن لا يكون ما قد كان أو أن يكون مالم يكن والا انقلب العلم جهلا والصدق كذبا ، يستحيل اذن الجواب على السؤال وانما الوجه فى الجواب هو القول باستحالة سؤال السائل (١) .

الارادة الالهية :

ارادة الله حادثة عند « أبى على » لقول الله « انما أمره اذا أراد شيئا أن يقول له كن فيكون » (يس : ٨٢) فاذا كانت الارادة غير المراد فانه لا فصل بينها وبين المراد ، وانما هى ارادة حادثه « لا فى محل » - موافقا فى ذلك العلاف ، لأنه لو كانت فى محل لكان المحل موجودا بارادة سابقة ولتسلسل الأمر ، ولا يجوز أن تكون الارادة فى ذات الله لأنه لا يجوز أن يكون الله محلا للحوادث .

٦ - كلام الله :

اتفق المعتزلة على كون كلام الله محدثا وأن القرآن مخلوق ، الأمر الذى أدى الى صراع فكرى عنيف كما هو مشـــــهور معروف بهم وبين الحنابلة ، ولكن المشكلة التى يختلف فيها المعتزلة تدور حول مدلول كلام الله ، فذهب بعض البغداديين من المعتزلـــــة الى أن القرآن « فى لوح محفوظ * ومن ثم فان المقروء فى المصاحف المتلو على الألسنة المحفوظ فى

** والعكس صحيح . لو كان الرد مقدرا لهم لكان العود مقدورا منهم ولذا وصف الله قولهم « ياليتنا نرد ... ونكون من المؤمنين » بأنهم كاذبون .

(١) المرجع السابق جـ ١ ص ٢٥٤ - ٢٥٥ .

★ شبهوا ذلك بأنه اذا انشد أحدنا قصيدة لامرىء القيس فليس المنشد هو امرىء القيس ولكنه يحكى عن امرىء القيس والحكاية هى غير المحكى .

الصدور انما هو « المحكى » عن القرآن المجيد الذى هو فى اللوح محفوظ، وأن الحكاية غير المحكى لأن الحكاية أصوات منطوقة أو حروف منظومة قائمة فى محل « المصحف أو الصدر أو اللسان » ، واذا كانت الحكاية متعلقة بمحل فانها تفنى بفناء المحل وتتجدد بتجدد محل آخر ، وليس كذلك كلام الله اذ أنه محفوظ ٠

هذا الرأى للجعفرين (جعفر بن مبشر وجعفر بن حرب) يخالف رأى العلاف الذى ذهب الى أن الله خلق القرآن فى اللوح المحفوظ وأنه يوجد فى ثلاثة أماكن : مكتوبا ومحفوظا ومتلوا مسموعا ، فالجعفران هما أول من فرقا بين الحكاية والمحكى بصدد كلام الله ، بين المكتوب المحفوظ المتلو وبين ما هو فى اللوح المحفوظ ، ولكن أبا على لم يوافق على ذلك اذ لا خلاف بين الأمة أن الذى يتلى فى المحاريب هو كلامه عز وجل ٠٠ وقد قال تعالى « فأجره حتى يسمع كلام الله » (التوبة : ٦) لولا أن ذلك كذلك لم يكن الذى تلاه رسول الله صلى الله عليه وسلم قرآنا ولا كلاما لله عز وجل (١) ، وقد رفض أبو على التفرقة بين الحكاية والمحكى ، فكلام الله سبحانه لايحكى لانه حكاية الشىء أن يؤتى بمثله وليس أحد يأتى بمثل كلام الله (٢) ، والذين قالوا بالتفرقة بين الحكاية والمحكى ظنوا بذلك أنهم حلوا اشكال حفظ الله للقرآن مع فناء الانسان * ، ولكن أبا على لم يرد هذه التفرقة اذ يسوى فى ذلك بين فعل الله فى اللوح المحفوظ وبين فعل الانسان الذى يتلو القرآن (٣) ، اذ القرآن ـ المكتوب فى المصاحف أو المتلو على الألسن أو المحفوظ فى الصدور ـ عرض ، ويمكن

---

(١) القاضى عبد الجبار : المغنى كتاب خلق القرآن ص ١٨٨ ٠

(٢) الاشعرى : مقالات الاسلاميين جـ ٢ ص ٢٤٩ ٠

* « انا نحن نزلنا الذكر وانا له لحافظون » (فى لوح محفوظ) فالقرآن حقيقة محفوظ فى اللوح بينما المتلو فى المصاحف محكى عنه ٠

(٣) القاضى عبد الجبار : المغنى كتاب خلق القرآن ص ٣١ ٠

أن يكون العرض فى أكثر من مكان مكتوبا ومحفوظا ومتلوا مسموعا ، وقد كان هذا هو رأى أبى الهذيل ، ولكن أبا على أفصح عنه حين قال ان الله تعالى يحدث عند قراءة كل قارىء كلاما لنفسه فى محل القراءةأو ان كلام الله يوجد مع قراءة كل قارىء ، واذا اجتمع طائفة من القراء على تلاوة آية فيوجد بكل ؤاحد منهم كلام الله والموجود بالكل كلام واحد (١) ، فالقرآن المتلو كلام الله على الحقيقة ، يجوز وجوده فى أمـــاكن كثيرة بعينه ، وهو يوجد مع الصوت مسموعا ، ومع الحفظ محفوظا ومع الكتابة مكتوبا وان كان عينا واحدا (٢) ، وبذلك حل أبو على مشكلة حفظ الله للقرآن مع فناء المصاحف أو القراء ؛

وللمشكلة جانب لغوى : هل يمكن التفرقة بين المعنى واللفظ ؟ هل يمكن تصور المعنى مجـــردا عن اللفظ أو أن يعتبر اللفظ مجرد قالب للمعنى ؟ أم أنه لا يمكن تصور معنى مجرد من لفظ لأن الانسان لايستطيع التفكير الا فى لغة مؤلفة من ألفاظ ؟ واذا أمكن التفرقة بين المعنى واللفظ، أو بالاحرى بين الكلام النفسى والكلام اللفظى كما فرق بعد ذلك الأشاعرة هل يمكن اعتبار المعنى قديما واللفظ محدثا ؟ لا يسلم المعتزلـــة بهذه التفرقة وان أمكن بواسطتها حل مشكلة قدم القرآن أو حدوثه ، فليست هناك معان مجردة عن الألفاظ ، ان الكلام عند أبى على حروف تقـــارن الأصوات المتقطعة على مخارج الحروف (٢) ، فلا يمكن أن يكون الصوت المسموع من المقرىء الا حروفا ذات معنى ، اذ الكلام كامن فى الحروف وليس مجرد الصوت المسموع ومن ثم يمكن ان يبقى الكلام مع فنـــاء الأصوات ، بل ذهب أبو على الى أن الأخرس متكلم بكلام مكتوب طالمـــا يستطيع الأخرس أن يفهم المعنى الكامن فى الكلام المكتوب ، وقد استند أبو على فى ذلك الى رأى اللغوين اذ يقسمون الكلام الى اسم وفعل وحرف جاء لمعنى .

---

(١) الجوينى (امام الحرمين) : الارشاد الى قواطع الادلة ٥٠ . ص ١٢٢ .

(٢) القاضى عبد الجبار : المغنى ص ١٨٨ .

(٣) الجوينى : الارشاد ص ١٢٢ .

هكذا جاء رأى أبى على الجبائى حلا لاشكالين :

اشكال كلامى بينـــه وبين بعض البغداديين الذين فرقوا بين « الحكاية » و « المحكى » ، فوحد الجبائى بينهما مادام القرآن حين يقرأء أو يتلوه الانسان عرضا يمكن أن يحل فى أكثر من مكان ، اذ كلام الله مخلوق فى محل ٠

واشكال لغوى لايفرق فيه بين اللفظ والمعنى ، حتى لا يدع مجالا لقول القائل ان المعنى من الله واللفظ من الرسول * الأمر الذى يثير تشككا فى اعتبار القرآن وحيا منزلا معنى ولفظا * ٠

٦ ـ اللطف الالهى :

اللطف هو كل ما يقرب الانسان من الطاعة ويبعده عن المعصية ، وقد يسمى توفيقا أو هدى أو هداية ٠

وقد ذهب بشر بن المعتمر الى أن اللطف غير واجب على الله تعالى، ولو وجب عليه لما وجد فى العالم عاص ، فما من مكلف الا وفى مقدور الله تعالى من الألطاف مالو فعله لاختار المكلف الواجب وتجنب القبيح (٢) ، فعند الله من اللطف ما لو فعله بمن يعلم أنه لا يؤمن لآمن ، ولو فعل الله سبحانه ذلك اللطف وآمنوا عنده لاستحقوا الثواب على ايمانهم بقدر ما كانوا يستحقونه لو فعلوه مع عدمه ٠

ولكن بشرا قد أثار بذلك عدة اشكالات : لم منع الله الطافـــه اذن عن من لم يؤمن ؟ وكيف لا يكون فى ذلك الجاء ؟ فان كان فى ذلك الجاء فكيف يستحق نفس الثواب الذى يستحقه من آمن قبل أن يفعل به تلك اللطيفة ؟ ٠

---

(١) الاشعرى : مقالات الاسلاميين جـ ٢ ص ٢٤٦ ٠
★ وهو الرأى الذى نسبه البير نصرى نادر خطأ الى المعتزلة
(٢) القاضى عبد الجبار : شرح الاصول الخمسة ٥٢٠ ٠

من أجل ذلك ذهب الجبائى الى أن الله لم يدخر عن عباده شيئا من الألطاف فالله قد فعل بعباده ما هو أصلح لهم فى دينهم ، ولو كان فى معلومه شىء يؤمنون عنده أو يصلحون به ثم لم يفعله بهم لكان مريدا فسادهم ، غير ان ذلك لا يعنى أن الطاف الله محدودة ، فانه يقدر أن يفعل بالعباد ما لوفعله بهم لازدادوا طاعة فيزيدهم ثوابا وليس ذلـــك واجبا عليه .

فاللطف الالهى عند الجبائى على ضربين :

لطف يتعلق بالتكليف وقد فعل الله بعباده غايـــة اللطف الذى عنده كانوا يؤمنون فى غير الجاء ، ويبدو أن أبا على يقصد بذلك بعث الأنبياء ونزول الكتب السماوية واكمال العقل ، ومن ثم فان هذااللطف - لأنه بمقتضاه يقوم التكليف ومن ثم يتم الحساب من ثواب أو عقاب - واجب عليه سبحانه لأنه مرتبط بالعدل الالهى .

ولطف يتعلق بزيادة الطاعات هو أقرب الى التوفيق ، يمنحه الله لعباده المخلصين فيزدادوا بذلك ايمانا ويزيدهم عند ذلك ثوابا وذلك غير واجب عليه سبحانه لأنه من الله فضل .

من أجل ذلك ذهب الجبائى الى أن الله هدى الخلق أجمعين بأن دلهم وبين لهم ، وذلك هو اللطف بالمعنى الأول ، وأنه هـدى المؤمنين بما زادهم من الطافه تفضلا منه اليهم فى الدنيا ليهديهم فى الآخرة الى الجنة ، يقول تعالى : « يهديهم ربهم بايمانهم تجرى من تحتهم الأنهار فى جنات النعيم » (يونس : ٩) .

---

(١) الاشعرى : مقالات الاسلاميين جـ ١ ص ٢٨٨ .

ثانيا : فى الطبيعيات :

١ – براهين حدوث العالم :

العالم محدث : هذه قضية أجمع عليها المتكلمون بعامة والمعتزلة بخاصة ، اذ القدم صفة لله وحده ، فضلا عن أن الحدوث يتضمن الخلق فاذا كان العالم مخلوقا لله فهو بالضرورة محدث ·

قدم أبو على الجبائى براهين على حدوث العالم نكتفى منها ببرهانين:

البرهان الأول : برهان الوصل والقطع (أو الزيادة والنقصان) ·

ويستند الى مقدمة كبرى مفادها : كل ما يعتريه الزيادة والنقصان فهو حادث ، فاذا كان العالم يمكن ان يعتريه الزيادة والنقصان اذن فهو حادث ، ومدلول هذا الاستدلال أنه لا زيادة أو نقصان بالنسبة لما هو غير متناه ، بينما كل الأجسام فى هذا العالم يمكن أن تزيد وتنقص ومن ثم فهى محدثه ، يقول أبو على : اذا جاز وجود العالم وهو غير متناه جاز وجود حبل مقدر (محيط) بالعالم غير متناه ايضا ، ومعلوم لو أننا قطعنا من وسطه أذرعا صار أنقص مما كان ، ولو أعيد لصار أزيد ، وكذلك لو ضم اليه غيره ، فثبت أنه متناه محصور (١) ·

وقد أفاد الجبائى فى هذا البرهان من مناقشات النظام مع المانوية الذين ذهبوا الى أن الهمامة روح الظلمة قد قطعت الظلام وهو غير متناه حتى وصلت الى النور ، فكشف النظام تناقضهم ، اذ أن قطع مالا يتناهى مستحيل ، وأن ما لا يتناهى لا يزيد ولا ينقص ، وأن كل ما يزيد وينقص ويوصل ويقطع فهو متناه ، واذا كان العالم كذلك فهو متناه ·

البرهان الثانى : برهان الأجسام أو الاعراض ·

ويستند الى مقدمة كبرى تفيد أن ماينفك عن الحوادث فهو حادث ،

---

(١) القاضى عبد الجبار وجمع ابن متوية : المجموع من المحيط بالتكليف ص ٤٥ ·

واذا كانت الأجسام لاتنفك عن الاعواض ، ولا توجد معراة منها وكانت الاعراض عارضة حادثة كانت الأجسام حادثة .

٢ ـ الجسم الطبيعي :

أ ـ الجوهر الفرد : تبنى أبو على نظرية العلاف فى الجزء الذى لا يتجزأ لتفسير الأكوان أو المحدثات ، وهو لا يخالفـــــه الا فى بعض التفاصيل ، فذهب الى أنه يجوز على الجوهر الفرد ما يجوز على الجسم من الحركة والسكون واللون والطعم والرائحة ، وبذلك أحال تعرى الجواهر من الاعراض (١) بينما جعل العلاف الجواهر ـ أو الاجزاء التى لا تتجزأ ـ معراة من الاعراض ، ويبدو أنأ الجبائى قد أراد بذلك تأكيد حدوث الجواهر .

والجوهر الفرد يلقي بنفسه ستة أمثاله ، ولا يحله طول أو تأليف وهو منفرد .

ب ـ الحركة : وذهب الى أن الجسم اذا تحرك ففيه من الحركات بقدر عدد أجزاء المتحرك ، فى كل جزء حركة ، وقد رأى ايضا أن فى انحدار الحجر وقفات ، وأن القوس المتوترة فيها حركات خفية عنها يتولد انقطاع الوتر ، ورأيه فى ذلك قريب من رأى النظام فى حركة الاعتماد .

غير أنه خالف النظام فى الحركة وبدء العالم ، اذ الجســـم عنده سابق على الحركة فيما يطرأ على الجسم ، كذلك خالف النظام فى مدلول الحركة ، فهى عند الأخير كلها جنس واحد ، أما أبو على فهى عنده اجناس اذ ان التضاد يقع بينها ، فاليمنه ضد اليسره والصعود ضد الانحدار ، كذلك خالف النظام فى مفهوم الحركة فهى عنده اما انتقال أو اعتماد ، أما عند الجبائى فهى عنده « زوال » فلا حركة الا وهى زوال ، مادام كل

---

(١) الاشعرى : مقالات الاسلاميين جـ ٢ ص ٩ .

حركة مصيرها الى زوال ، ويبدو أن خلافه فى ذلك مع العلاف أو النظام لغوى وليس كلاميا .

جـ ـ العلية : اشار ابو على الجبائى الى العليه من ناحيتين : من ناحية صلتها بالمعلول زمانا ومن ناحية صلتها بالمعلول وجوبا أو جوازا ، أما من ناحية صلة العلة بالمعلول فقد ميز بين علتين : علة قبل المعلول وعلة معه ، والعلة السابقة على المعلول اما أن تتقدمه بوقت كما هو فى الطبيعة (النار والاحراق) أو قد تتقدمه بأكثر من وقت (ارادة الانسان والفعل حال التردد أو فى بعض المتولدات كحفرة فى الطريق سقط فيها عابر) ، ثم علة مصاحبة للمعلول كمـــــا هو فى اكثر المتولدات كالألم الناتج عن الضرب،وقد استشهد النظام بمثال ادق هو (حركة ساقى التى ابنى عليها حركتى) (١) .

هل توجب العلة معلولها ؟ يتوقف على الاجابة موقفان : اما ترجيح المشيئة الالهية أو اقرار القوانين الطبيعية ، وقد تأرجح موقف المعتزلة بين موقف الالهيين وموقف قريب من الطبيعيين ، وقد ذهب الجبائى الى الموقف الاول ، اذ العلة لا توجب معلولها والسبب لا يجوز أن يـــكون موجبا للمسبب ، ذلك أن الموجب للشىء ليس الا من أوجده وفعله ، بينما يقدر الله أن يجمع بين القطن والنار ولا يخلق احتراقا وأن يسكن الحجر فى الجو أوقاتا وذلك أن الله قادر على أن يفعل ما ينفى الاحراق فتسكن النار ولا تدخل بين أجزاء القطن فلا يحدث الاحتراق (٢) .

د ـ الفناء : ذهب الجبائى الى رأى قريب من رأى العلاف فى الفناء، اذ كما ينفرد الله بالازلية ينفرد بالأبدية ، ومن ثم تفنى الاجســـام فى الخلدين ، اذ أن ثبوت التفرقة بين الله والأجسام أو بالأحرى بين القديم

---

(١) الاشعرى مقالات الاسلاميين جـ ٢ ص ٧٠ .

(٢) المرجع السابق ص ٨٨ .

والاكوان ـ يقتضى صحة العدم عليها لتفارق القديم (١) ، وكما خلق الله العالم أو الاجسام دفعة واحدة بقوله كن فانها يفنيها دفعة واحدة ان فى الجنة أو فى النار بقوله « افن » ، وكما خلق الله الجواهر « لا فى محل » كذلك يفنيها « لا فى محل » •

وهكذا نجد اختلافا بين المعتزلة بصدد فناء أهل الخلدين ، فبينما ايدها بعضهم عارضها البعض الآخر ، بل لقد أيدها أبو على وعارضها أبنه ابو هاشم ، ذهب الفريق الأول الى انفراد الله بالازلية والابديةليكون الله فى الآخر ولا شيء معه ليكون هو الأول والآخر،وذهب الفريق الثانى الى أن الالوهية تقتضى الازلية دون الابدية وأن الخلود فى قوله تعالى : « خالدين فيها » لاهل الجنة أو لاهل النار يقتضى بقاء الاجسام •

ثالثا : فى الانسان :

سبقت الاشارة الى أن المعتزلة لم يتفقوا على تعريف واحد للانسان، ومع ذلك فانهم يلتقون عند التكليف كصفة اساسية له •

ذهب العلاف الى أن الانسان هو الشخص الظاهر المرئى الذى له يدان ورجلان ، ولم يجعل الشعر والاظافر من جملة ما يسمى به الانسان لأنه لا يتعلق بها ثواب أو عقاب (٢) •

بينما ذهب النظام الى أن الانسان جسم وروح وهو ان غلب جانب الروح فان البدن هو الباعث لها على الاختيار مما يفصح عن أهمية جانب التكليف الذى يقتضى حرية الارادة والاختيار ، وقد ذهب الجبائى الى أن الانسان هو ما تكون من الصورة والبنيه ، وبالصورة يعنى الصورة الظاهرة للانسان كما تدل البنيه على تركيب جسم الانسان ، وحينما اعترض عليه بأنه يمكن أن يكون من التمثال كهيئة الانسان وصورته تدخل أبنه أبو هاشم فاشترط « اللحميه » فلما قيل له ان ذلك ما لايميز

---

(١) القاضى عبد الجبار وجمع ابن متويه وتحقيق عمر عزمى : المجموع من المحيط بالتكليف من ٣٠١ •

(٤) الاشعرى : مقالات الاسلاميين جـ ٢ ص ٥٠ •

الانسان عن الحيوان ، لم يشأ أن يرجع الى رأى أرســطو فى تعريف الانسان وتميزه بالنطق ، اذ فهم من ذلك مجرد الكلام ممــا يخرج الأبكم (١) ٠

لايهمنا اخفاق الجبائى أو ابنه فى تحديد مفهوم الانسان ، ولكن يهمنا الاشارة الى اصرارهم على عدم متابعة أرسطو ، وهكذا كا نشأن المعتزلة فى معظم آرائهم ، ألا يتابعوا فلاسفة اليونان وانما ان يبتكروا أصابوا أم اخطأوا ولم يرضوا أن يكونوا مقلدين أو تابعين ٠

واذا كان العلاف قد اخرج الشعر والأظافر من جملة مــا يطلق عليه الانسان لأنه لا يتعلق بهما ثواب أو عقاب ومن ثم لا يتعلق بهمــا الانسان من حيث هو مكلف،فالى ذلك ذهب أبو على بل زاد عليهما العظم، وأما تعلق ذلك بالتكليف فيتضح من قوله : لا يكون جملة الانسان الا ما هو من جملة الحى ، وهى الأجزاء التى تحلها الحياة ، فأما الشعر وكثير من العظم فليس من جملته لأنه لا يدرك بها ولا يألم (٢) ٠

واذا كان التكليف مناط تعريف الانسان فقد أفاض المعتزلة البحث فيه وفى مقتضياته ، وقد ذهب أبو على الى أن تكليف الانسان واجب على الله سبحانه ، وانلم يوافقه فى ذلك اغلب المعتزلة ، غير أنهم يتفقون فى وجوب اكمال الله الانسان بالعقل اذ كلفه ، أما مرد وجوب التكليف على الله فلما فى ذلك من تعريض الانسان للثواب المستحق ، فان قيل : فان بعضهم يكفر ، رد الجبائى : انما يؤتى فى كفره من جهة نفســه ، وقد عرضه الله تعالى لزيادة الثواب فيجب أن يحسن منه تعالى ذلك (٣) ٠

---

(١) القاضى عبد الجبار : المغنى (التكليف) ص ٣٦٤ ٠

(٢) القاضى عبد الجبار وجمع ابن متويــة ـ المجموع من المحيط بالتكليف ص ٣٦٤ ٠

(٣) المرجع السابق ص ٢٣٠ وأنظر أيضا أصول الدين للبغدادى ص ٢٠٩ ٠

واذا كان ابو علي قد خالف أكثر المعتزلـــة اذ يعتبرون التكليف تفضلا من الله وليس واجبا عليه ، فانه قد اشتط كذلك حين اوجب على الله ألا يميت طفل ان علم من حاله انه يؤمن ان بلغ وبقي التكليف عليه*٠

رابعا ـ في السياسة :

١ ـ دار الأيمان ودار الكفر :

ميز الجبائي بين نوعين من البلاد : دار الايمان ودار الكفر ، فكل دار لا يمكن لأحد أن يقيم فيها أو يجتاز بها الا باظهار ضرب من الكفر ، أو باظهار الرضا بشيء من الكفر وترك الانكار له فهي دار كفر ، وكل دار أمكن القيام فيها والاجتياز بها من غير اظهار ضرب من الكفر أو اظهار الرضا بشيء من الكفر وترك الانكار له فهي دار ايمان (١) ٠

ويعلق الأشعري على ذلك بقوله : ان بغداد ـ على قياس الجبائي هذا ـ دار كفر لايمكن المقام بها عنده الا باظهار الكفر أو الرضا بشيء من الكفر : كنحو القول ان القرآن غير مخلوق وأن الله سبحانه وتعالى لم يزل متكلما به ، وان الله سبحانه أراد المعاصي وخلقها ، لأن هذا كلـــه عنده كفر ، وكذلك القول في مصر وغيرها على قياس قوله ، وفي سائر امصار المسلمين ، وهذا هو القول بأن دار الاسلام دار كفر،ومعاذ الله من ذلك ٠

لاشك أن الأشعري قد ألزم الجبائي ما لم يكن يعنيه ، ولكن لابد أن هناك بواعث قد دفعت الجبائي الى قوله هذا ، فما كان من الممكن أن

---

* المرجع السابق ص ٢٣٠ وقد كان هذا القول منـــه مطعن ابي الحسن الاشعري في فكره وجوب الاصلح على الله وذلك في المسألة المعروفة بالاشقاء الثلاثة (مؤمن وكافر وطفل) ٠

(١) الاشعري : مقالات الاسلاميين جـ ٢ ص ١٣٧ ٠

يصدر مثل هذا القول من ثمامة أو أبن أبى دؤاد أو غيرهما من المعتزلة ممن كانوا يلقون النصرة والتأييد من الخلفاء ، لقد عاش الجبائى فى عصر اضطهاد المعتزلة ، فما كان لمعتزلى أن يجهر بالقول بخلق القرآن دون أن يناله فى ذلك أذى ، فعليه أن يتستر أو أن يظهر غير ما يعتقد ، وذلك حال المؤمن فى دار الكفر ، أريد أن أقول ان آراء أبى على فى ذلك انما هى آراء فرقة مضطهدة * ، والى مثل ذلك ذهب كثير من متكلمى الشيعه والخوارج ٠

ورأى أبى على متسق مع مبدأ الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر ، ذلك المبدأ الذى طبقه المعتزلة لا على الفساق فحسب بل على مخالفيهم فى الرأى ، فاذا كان المعتزلى يجد الدولة حربا عليه حين يأمر بالمعروف ـ بنشر دعوة الاعتزال ـ ويضطر المعتزلى أن يتستر فهى دار كفر ، وذلك رأى الشيعة والخوارج أيضا بالنسبة لمعتقداتهم ، أما اذا كان متاحا للمعتزلة أن ينشروا أصولهم وأن ينافحوامخالفيهم دون تدخل الدولة أو بنصرتها لهم فهى دار ايمان ٠

٢ ـ الامامة :

تنعقد الامامة حسب رأى الأمة على اختيار من يكون لهم اماما فى شئون الدين والدنيا ،فاذا اتفق رأى أهل الحل العقد على شخصين يصلحان للامامة فان الامام هو من عقد له أولا ـ كما هو الحال فى خطبة النكاح ـ هذا هو رأى الجبائيين ، ولا تصح الامامة بأقل من عقد خمسة كما فعل عمر حين عهد الأمر الى أحد ستة من بعده ٠

---

* تعرضت أموال ابى على ـ ولم يكن ثريا ـ للمصادرة بسبب انتمائه للمعتزله ٠

أما رأيه في التفضيل بين الخلفاء الأربعة فلا يعلم له في ذلك رأي واضح ** فهو تارة قد توقف عن الحكم في ذلك فما من خصلة ومنقبة ذكرت في أحد هؤلاء الا ومثله مذكور لصاحبه (١) وهو تارة أخرى يقول بأفضلية علي كما نسب ذلك اليه في أواخر حياته ابن أبي الحديد (٢)، ولعله قال بالتوقيف مداراة للظروف ، ولعله قال بأفضلية علي حين بدأ تيار الاعتزال يميل مع الشيعة أو لعل متشيعة المعتزلة كالبلخي هم الذين نسبوا ذلك اليه ٠

كان أبو علي يمثل صمود المعتزلة ازاء تيار جارف من الاضطهاد ، يقول الملطي ولم يقم للمعتزلة بعد الجاحظ وعباد – امام مذكور بالبصرة ولا ببغداد الى أن خرج أبو علي محمد بن عبد الوهاب (٣) ، وقد ترك أبو علي عددا من الأصحاب منهم أبو عمر الباهلي وأبو محمد عبد الله الرامهرمزي ومحمد بن عمر الصيمري وأبو الحسن بن فرزويه وابو بكر ابن التستري وابو الفضل الكشي وابو الفضل الخجندي وابو عبد الله الواسطي وابو الحسين الحصيني ٠

ولكن تلميذين من حلقة الشيخ كانا لهما خلود الذكر ، أولهما حافظ على تراث المعتزلة وبقيت مدرسة المعتزلة ممثلة في شخصه هو ابنه عبد السلام أبو هاشم ، وثانيهما انخلع من الاعتزال كما ينخلع من ثوبه وكان له الدور الاكبر في الاجهاز على فكر المعتزلة في عصر كانوا يتلقون فيه الطعنات وذلك هو أبو الحسن الأشعري ٠

** معتزلة بغداد يفضلون عليا كما قلنا ، أما أغلب معتزلة البصره فيجعلون كاهل السنة ترتيبهم في الفضل كترتيبهم في الخلافة الا واصلا فقد كان يفضل عليا على عثمان ٠

(١) القاضي عبد الجبار : شرح الاصول الخمسة ص ٧٦٧ ٠

(٢) ابن ابي الحديد : شرح نهج البلاغة ص ٤٧٤ ٠

(٣) الملطي : التنبيه ص ٣٣ ٠

٢ - أبو هاشم الجبائى ★ (ت ٣٢١ هـ)

لا نفرد لابى هاشم دراسة خاصة لأنه ابن أبى على أو لانه تابعه فيما تابعه من أصول ، وانما لأنه اختلف معه ، فذلك شأن الدراسات الفلسفية ، لا محل فيها لذكر التلميذ الا ان خالف استاذه ! * أما ان وافقه فانه يصح مجرد اسم يلحق فى معرض الحديث عن الأستاذ : من تبعه وتابعه ولكنه لا يصبح فى مقام الفكر الأصيل شيئا مذكورا ٠

★ ابو هاشم عبد السلام بن ابى على الجبائى ولد بالبصرة عام ٢٣٧هـ قدم بغداد عام ٣١٤ هـ وأقام بها الى وفاته ، اخذ علم الكلام عن والده وكان كثير السؤال له والالحاح عليه الى درجة كان يتأذى منه ، كان يسأله طول نهاره فاذا كان الليل سبقه الى موضع نومه لئلا يغلق دونه الباب فيستلقى أبو على على سريره ويقف ابو هاشم بين يديه قائما يسأله حتى يضجر فيحول وجهه عنه فمازال به كذلك حتى ينام وربما سبق أبو على فأغلق الباب دونه ! (شرح عيون المسائل) كان عالما بالنحو ، كما أنه تفلسف اذ نقض كتابى (السماء والعالم) و (الكون والفساد) لارسطو فى كتاب له اسمه التصفح ، عاش ابو هاشم فقيرا الى درجة الضنك وكان يتورع عن مخالطة الحكام أو الولاة ، كان كثير التأليف غزير الانتاج وان لم يبق لنا شىء من كتبه : استحقاق الذم - الجامع الكبير - الجامع الصغير - الاسماء والصفات - الاستطاعة - الاوامر - الانسان - العوض - البغداديات ، نقض فيه مذهب البغدادى) - تفسير القرآن - التصفح - النقض على أرسطوطاليس فى الكون والفساد - جوابات الصيمرى ٠

★★ الامثلة فى ا لفلسفة أكثر من أن تحصى : ارسطو بالنسبة لافلاطون - الطبيعيون الالون: انكسيمندريس وقوله باللامتناهى مخالفا استاذه طاليس القائل بالماء فى أصل الاشياء ثم انكسيمانس وقد قال بالهواء مخالفا انكسيمندريس ٠

أما ابو هاشم فقد نسبت له مدرسة خاصة سميت « البهشمية » وهى قد نسبت له لا الى أبيه لانه انفرد عن ابيه بأشياء ، ولا نعلم أن اختلاف الابن مع الاب أو التلميذ مع الاستاذ فى مجال الفكر شىء معيب يفسر بالانشقاق أو العقوق ، اذ يعد اختلاف الابن مع ابيه فى مجـــال الفكر من مآثر المعتزلة لا من مثالبهم كما صور ذلك الخصوم ٠

يقول الملطى عن أبن هاشم : وخالف أباه فى تسع وعشرين مسألة وكان أبوه يخالف أبا الهذيل فى تسع عشرة مسألة (١) ٠

ويقول الاسفراييني : وكان مع ارتكابه هذه البدع يكفر المعتزلة ويتبرأ منهم ، حتى كان يكفر أباه ، وتبرأ منه ، ولم يأخذ ميراثه بعد موته لتكفيره اياه وتبريه منه (٢) ٠

ويقول السيوطى : ويكفر اصحاب أبى على الجبائى ابنه أبا هاشم، واصحاب أبى هاشم يكفرون أباه أبا على (٣) ، لا قيمة لتشنيع الخصوم ونسبتهم الى الاب تكفير أبنه أو العكس الا أن نعلم أنهما اختلفا فكرا وأن الابن قد انفرد عن أبيه بمسائل وانه ذهب الى آراء ونظريات لم يقل بها الاب وربما لم يكن يعلمها ، وما ذلك من العقوق فى شىء ، يقول القاضى عبد الجبار (٤) : كان ابو هاشم من أحسن الناس اخلاقا واطلقهم وجها، وقد استنكر بعض الناس خلافه على أبيه ، وليس مخالفة التابع للمتبوع فى دقيق الفروع بمستنكر ، فقد خالف أصحاب أبى حنيفة أبا حنيفه

---

(١) الملطى : التنبيه ٠٠ ص ٣٢ ٠

(٢) الاسفراييني : التبصير فى الدين ، وتعليقا على ما ذكره : لقد صودرت اموال أبى على قبل موته فلم يدع لابنه الا ديونا !! ٠

(٣) السيوطى : صون المنطق والكلام ص ١٦٨ ٠

(٤) القاضى عبد الجبار : طبقات المعتزلة ص ٩٤ ٠

وخالف أبو على أبا الهذيل والشحام ، وخالف أبو القاسم استاذه ، وقال أبو الحسن (الكرخى) فى ذلك شعرا :

يقولون بين أبى هاشم وبين أبيه خلاف كبير *
فقلت : وهل ذاك من ضائر وهل كان ذلك مما يضير
فخلوا عن الشيخ لا تعرضوا لبحر تضايق عنه البحور
وان أبا هاشم تلوه الى حيث دار أبوه يدور
ولكن جرى من لطيف الكلا م كلام خفى وعلم غزير

هذا وقد أفرد القاضى عبد الجبار كتابا لمسائل الاختلاف فيما سماه: الخلاف بين الشيخين ، هذا وقد اتضح التمايز بين مذهبيهما فى عصر متأخر عنهما حينما غلب مذهب الابن على أبيه فى عصر بنى بويه ، يقول البغدادى : وأكثر معتزلة عصرنا على مذهبه لدعوة ابن عباد وزير آل بويه اليه ، بل ان سيادة مذهب الابن قد امتدت حتى القرن السادس . يقول الرازى (ت ٦٠٦ هـ) : ولم يبق فى زمامنا هذا من سائر فرق المعتزلة الا هاتان الفرقتان : أصحاب أبى هاشم واصحاب ابى الحسين البصرى (١) ، ويبدو أن الفضل للزيدية فى سيادة آراء ابى هاشم لا على ابيه فحسب بل على سائر رجالات المعتزلة ، يقول المقبلى – من زيدية اليمن – : ان الزيدية محال ان تنبسط وتنشرح صدورهم الا اذ قلت : قال ابو

---

* الحق يقال ان التكفير لم يأت من قبل الاشاعرة الخصوم فحسب وانما سبقهم الى ذلك محمد بن عمر الصيمرى تلميذ ابى على اذ كفر ابا هاشم لقوله بالاحوال وقد وافقه على ذلك بعض تلاميذ ابى على : وقد وصفه القاضى عبد الجبار بأنه كان فيه غلظة وخشونه ص ٩٦ .

(١) البغدادى : الفرق بين الفرق ص ٩٥ (توفى البغدادى عام ٤٢٩ هـ)

(٢) الرازى (فخر الدين) : اعتقادات فرق المسلمين والمشتركين نشره الدكتور على النشار ص ٤٥ .

هاشم وقال الامام (١) ، وهكذا اصبح ابو هاشم من أهم اعلام المعتزلة التى يرجع الشيعة الزيدية اليها فى مسائل المذهب حتى يستوى فى ذلك بائمتهم .

ولعل تلاميذ ابى هاشم هم الذين كان لهم فضل نشر مذهبه الى جانب نصرة الصاحب بن عباد وزير بنى بويه له ومن اهمهم ابو على بن خلاد وابو اسحق ابن عباس وابو القاسم السيرافى وابو عمران السيرافى وأبو الحسين الازرق التنوخى وأبو الحسين الطرائقى البغدادى، غير ان اشهرهم جميعا هو ابو عبد الله الحسين ابن البصرى فضلا عن أهل بيت ابى هاشم كاخته وابنه احمد .

آراؤه الكلامية :

أولا : مسائل الخلاف بينه وبين أبى على :

١ – الذات والصفات :

صفات الله عين ذاته لدى المعتزلة ، شرحها ابو الهذيل بقوله ، الله عالم وعلمه ذاته ووضحها ابو على الجبائى بقوله : صفات الله هى لذاته أى أن الله يوصف بالقدرة والعلم والحياة لذاته لا لصفات زائدة عن ذاته، اما ابو هاشم فقد قال : ان صفات الله لما هو عليه فى ذاته ، أى لأحوال هو عليها فى ذاته ، أن ان هناك احوالا أو معانى من اجلها اتصفت الذات بالعلم والقدرة والحياة ، ولا تعلم هذه الصفات الا مع الذات وبالذات .

---

(١) المقبلى : العلم الشامخ ص ٤٧

٢ ـ الخلـق :

الخلق عند ابى على هو التقدير ، والمخلوق هو الفعل المقدر ، وانه يطابق تقدير الله له على وجه لا يزيد فيه ولا ينقص عنه ٠

اما ابو هاشم فقد ربط الخلق بالارادة لا بالتقدير اذ ان الخلق فعل والفعل يقتضى ارادة ٠

والرايان ــ فى رأيى ــ متكاملان ولا يتعارضـــان ، نظر ابو على الى صلة الخلق بالتقدير اذ لابد ان يطابق الخلق تقدير الله له قبل ان يكون*، ورأى ابو هاشم ان الخلق فعل يتم بمقتضى ارادة * ٠

٣ ـ اللطف :

ذهب ابو على الى أن الله لم يدخر عن عباده شيئا من الألطاف اذ فعل بهم ما هو اصلح لهم فى دينهم ، وهو يرد فى ذلك على بشر بن المعتمر الذى ذهب الى ان الله عنده من اللطف ما لو فعله بالكفار لآمنوا ، فاثار بشر بذلك اشكالا : ولم منع الله عن عباده الطافه ؟ يرد ابو على : لو كلف الله العباد دون لطف منه لوجد الانسان فى ذلك عسرا ، ولا وجه عنده للقول انه لو آمن بلا لطف لكان ثوابه أكثر لكثرة مشقته ، اذ لا يحسن عنده ان يكلف الله الانسان لا مع اللطف ٠

ولكن ابا هاشم خالفه فى المقارنة بين الايمان بلا لطف حيث الثواب أكثر لكثرة المشاق وبين الايمان مع اللطف حيث قلة الثواب لقلة المشاق فقال : يحسن منه تعالى ان يكلفه الايمان على اشق الوجهين بلا لطف(١)٠

٤ ـ التوبة :

لا تصح التوبة من ذنب عند أبى هاشم مع الاصرار على قبيح آخـــر

---

٠ « انما أمره اذا أراد شيئا أن يقول له كن فيكون ٠ (يس : ٨٢) ٠

(١) الشهر ستانى : الملل والنحل حـ ١ ص ١٢٧ ٠

يعلمه قبيحا أو يعتقده قبيحا وان كان حسنا (١) ، فان التائب عن القتل مع الاصرار على الزنا لا تصح توبته ، ذلك ان ترك القبيح انما يجب لقبحه لا لشيء آخر ، فاذا اصر المذنب على قبيح لم يكن تاركا القبيح المتروك لقبحه .

وحجة أبى هاشم أنه اذا كانت الافعال تحسن أو تقبح لذاتها وذلك ما يوافقه عليه المعتزلة ، فان المذنب ما دام يعلم قبح الكبائر كلها فان عليه أن يدعها جميعا والا لم تصح توبته ، وربما كانت لدعوى ابى هاشم وجاهتها لو أن بين الاثنين صلة : كالسرقة والقتل بالنسبة لقاطع الطريق اذ سيظل متصفا بنفس الوصف حتى ان تاب عن القتل دون السرقة .

وعلى أى حال لم يوافقه أبوه على رأيه وقد أورد البغدادي حجة أبى على ضد ابنه اذ يقول : وقد سأله اصحابنا عن يهودى اسلم وتاب عن جميع القبائح غير أنه أصر على منع حبة فضه من مستحقيها عليه من غير استحلالها ولا جحود لها ، هل صحت توبته عن الكفر ؟ فان قال (نعم) نقض أعتلاله وان قال (لا) عاند اجماع الأمة .

وقد ذهب ابو هاشم ايضا الى انه لا تصح توبة المذنب عن الذنب بعد العجز عن مثله ، فلا تصح توبة من أصيب بالبكم من الكذب أو من أصيب بالضعف الجنسى عن الزنا ، اذ أن مفهوم التوبة يقتضى الامتناع عن القبح مع القدرة عليه .

٥ ـ العوض :

العوض هو كل منفعة مستحقة نظير ما لحق الإنسان من الألم ، ومعلوم أن الانسان تلحقه فى الدنيا الآلام ، وان الله هو الفاعل لكثير منها كالأمراض ، فهل يحسن من الله ايلام عباده ؟ الجواب عند المعتزله : نعم ،

(٢) المرجع السابق ص ١٩١ .

(١) البغدادى : الفرق بين الفرق ص ١٩١ .

ما دامت كل افعال الله حسنة وما دام ايلام الانسان قد نسب لله ٠

واختلاف ابي هاشم عن أبي على في المسائل الآتية :

أ ـ هل يعلم حسن ايلام الله لعباده بالشرع أم بالعقل ؟ أجاب ابو على انه يعلم شرعا ، واجاب أبو هاشم يعلم ذلك عقلا ، فان الواحد منـــا يستحسن بكمال عقله ركوب البهائم مع تعهدها بسقيها واطعامها ٠

ب ـ على أى وجه يحسن الألم وليس في ذلك من نفع يعود عليـــه سبحانه : أجاب ابو على : يحسن الألم لمجرد العوض ، أما ابو هاشم فقد قال : لابد من غرض آخر هو الاعتبار ، ويشرح القاضي عبد الجبار ذلك ان الله كان قادرا على ايصال المنافع اللازمة عن العوض دون الألم ، ومن ثم يكون الايلام عبثا وقبيحا ، أما ان كان للاعتبار فذلك لان المنافع اللازمة عن الاعتبار لا تتم الا بايصال الألام ٠

ج ـ هل العوض يكون على قدر الألم ؟ ذهب أبو على ـ وقبله ابو الهذيل وقوم من معتزلة بغداد ـ الى أن العوض يستحق دائما لاســيما لغير المكلفين من الاطفال والحيوانات ، أما ابو هاشـــم فقد ذهب الى أن العوض ينقطع ، تماما كما أن من مزق على غيره ثوبه لا يلزمه أن يعطيه كل يوم ثوبا جديدا ٠

ومع انه لا يصح أن يقاس احسان الله على احسان الانسان ، ومع انه كان يمكن لابن هاشم ان يعتبر دوام العوض من الله فضل ، الا أنـــه أراد ألا يرفع غير المكلفين الى درجة المكلفين في استحقاق النعيم دون حسن قدموه وانما لمجرد تحمل الألام ، ولذا يقال ان أبا على قد رجع عن قوله وشاطر ابنه الرأى (١) ٠

---

(١) القاضي عبد الجبار : شرح الاصول الخمسة ص ٦٢٧ ٠

٦ ـ الأستحقاق :

هل الثواب والعقاب لا يستحقان الا على الفعل ؟ أم يستحقان على الفعل وترك الفعل ؟ ذهب ابو علي الى أن الثواب والعقاب لا يستحقان الا على الفعل ولا يستحقان على الترك ، اما عند ابى هاشم فانه اذا كان الانسان يثاب على فعل الواجب ويعاقب على ارتكاب المعاصى فانه ايضا يعاقب على ترك الواجب ، فالانسان لا يستحق خلود العذاب على ارتكاب الكبائر فحسب وانما ان أخل بما افترض عليه من صلاة أو صوم أو زكاة .

وقد ألف أبو هاشم كتابا فى ذلك سماه « استحقاق الذم » وقد عد رأيه فى هذه المسألة من أهم موضوعات الخلاف بينه وبين أبيه الذى ذهب الى أن الثواب أو العقاب على الترك هو ثواب أو عقاب على معدوم فكيف يجوز الثواب أو العقاب على معدوم ، ويرد ابو هاشم ان استحقاق الثواب أو العقاب لا يقع على معدوم ،وانما استحق المكلف ذلك على اخلاله بالواجب مع التمكن وازاحة العلة . ✻

وربما كان استحقاق المرء الذم على « ترك » ما افترضه الله عليه ، بل واستحقاقه خلود العذاب على ذلك ما دام قادرا متمكنا عالما بأوامر الله، ربما كان رأي ابى هاشم فى ذلك واضحا ، وربما كان الخلاف بينه وبين مخالفيه سواء من المعتزلة أو غيرهم فى ذلك فى مسألة خلود العذاب ، فهو لدى المسلمين جميعا يستحق ا لذم والعقاب لتركه أداء ما افترضه الله عليه ، ولكن ابا هاشم يرى استحقاق الذم لا على ترك الواجب فحسب وانما على « عدم فعل » الحسن ، ويميز ابو هاشم بين حالة « الترك » وحالة « عدم الفعل » ، ولا ريب أن « الترك » معصية ما دام اخلالا بواجب أو أمر الهى ، اذ يحاسب البخيل على «ترك» الاحسان عن عمد وعلم واستطاعة، ولكن لو ان مكلفا قد طلب منه رد الوديعة فلم يردها لا عن عمد أو عجز وانما عن سهو أو غفلة أو نسيان فهو يستحق الذم على « عدم الفعل » ،

★ فلو أن عابر طريق صادف جريحا فلم يسعفه ومضى لسبيله فمات الجريح ، ولو أنه اسعفه لعاش فانه يستحق فى نظره الذم والعقاب .

بل لو أن انسانا قادرا على انقاذ غريق فلم ينقذه وان لم يكن ذلك واجبا عليه فهو يستحق الذم لا على « ترك الواجب » — اذ أن ذلك ليس من عمله أو مفروضا عليه — وانما استحقاق الذم على « عدم الفعل » .

وهكذا يكون الانسان محاسبا لا على ترك ما افترض عليه من واجبات فحسب بل على « عدم اداء الفعل الحسن » وان لم يكن مفترضا عليه ، ويبدو ان ابا هاشم قد قال بذلك بعد أن قال بضرورة اداء الفعل الحسن لحسنه بصرف النظر عن كونه مفترضا أو واجبا أو مأمورا به .

وقد شنع عليه خصومه بأن الزموه الرأى انه سمى من لم يفعل المعصية عاصيا لأنه لم يفعل ما أمر به وسمى من لم يفعل الواجب ظالما وكافرا وفاسقا (١) وان لم يوجد منه ظلم أو كفر أو فسق .

وقد دافع القاضي عبد الجبار عن ابى هاشم بقوله : كما يوصف من لم يفعل القبيح بانه مطيع دين تقى كذلك يوصف من لم يفعل الواجب بالعاصى والظالم والمذنب والمسىء ، ولا خلاف بين العقلاء على تسمية من لم يؤد الامانة الى أهلها بانه ظالم دون أن يخطر على بالهم انه ارتكب فعلا آخر يتوجه الذم اليه .

٧ — الأحباط :

يرى أبو على ان من الكبائر ما يحبط صالح الاعمال كما تحبط الردة سابق الايمان » قال تعالى : « أن تحبط إعمالكم وأنتم لا تشعرون » ، (الحجرات : ٢) ، ذلك انه اذا كان الندم على ارتكاب معصية بعد توبة يمحو السيئة ، كذلك الندم على اتيان الطاعة يمحو صالح العمل ، يقول تعالى : يا أيها الذين امنوا لا تبطلوا صدقاتكم بالمن والأذى . (البقرة :

(١) البغدادى : الفرق بين الفرق ص ١٨٩ .
(٢) الحاكم الجشمى : شرح عيون المسائل ص ٢٥١ .

٢٦٤) ، ان حال المنان أو النادم على فعل الخير كحال من خاط لغيره ثوبا ثم فتقه قبل أن يسلمه الى صاحبه فانه لا يستحق على الخياطة الأجرة لما قد أفسدها على نفسه بالفتق (١) •

أما ابو هاشم فقد ذهب الى أنه لا يجب من الله أن يضيع عمل عامل، فيقيم بين الحسنات والسيئات موازنة ويسقط من الحسنات بقدر ما عمل من ا لسيئات ، فلو أن مكلفا عمل عشر حسنات وعشرين سيئة فانه يسقط من الحسنات بقدر ما ارتكب من السيئات ولا يعاقب الا على ما تبقى عليه ، ويوافق القاضى عبد الجبار على رأى ابى هاشم ، ذلك أن المكلف قد عمل من الحسنات ما كان يستحق عليها الثواب لو اتى بها منفردا عن المعاصى، ومن ثم فيجب أن يستحق الثواب وان دنسها بالسيئات (٢) وأن يسقط عنه من العقاب ، بمقدار ما قدم « فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره » (الزلزلة : ٧ ، ٨) •

والواقع أنه لاخلاف جوهرى بين الشيخين ، فليست كل السيئات محبطة للحسنات ، فلا يجوز تعميم رأى ابى على فى الاحباط على كل المعاصى ، وانما القاعدة فى حساب الثواب والعقاب ما قال به أبو هاشم والله أعلم •

٨ ـ الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر :

هل يعلم ذلك عقلا أم شرعا ؟ ذهب أبو على الى أن ذلك مما يمكن أن يعلم بالعقل ، ذلك أنه اذا كان الانسان يعلم حسن الفعل الحسن وقبح الفعل القبيح بالعقل فانه يلزم أن يعلم عقلا وجوب الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر ، فكما أن عمل المعروف واجب ومعروف عقلا كذلك الأمر بـه

---

(١) القاضى عبد الجبار :شرح الأصول الخمسة ص ٦٢٩ ـ ٦٣٠ •

(٢) القاضى عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة ص ٦٢٩ •

واجب ، وكما أن الامتناع عن المنكر واجب ومعلوم عقلا فكذلك المنع ايضا واجب ولا فرق فى قضية العقل بينهما (١) .

أما أبو هاشم فقد ذهب الى أن ذلك معلوم سمعا لقوله تعالى: « ولتكن منكم أمة يدعون الى الخير ويأمرون بالمعروف » (آل عمران : ١٠٤) ، وأن الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر لا يعلم عقلا الا فى موضع واحد ، وهو ان يرى أحدنا غيره يظلم أحدا فيلحقه بذلك غم فانه يجب عليه النهى ودفعه لذلك الضرر الذى لحقه من الغم عن نفسه ، أما فيما عدا هذا الموضع فلا يجب الا شرعا .

ثانيا : نظرية الاحوال :

تمهيـد :

ارتبطت نظرية الأحوال بأبى هاشم فهو أول من أحدث القول فيها ، ولم تكن المسألة مذكورة قبله أصلا فضلا عن أن كل من تبناها من بعده - وبعضهم أشاعرة - تابع له اذ هى نظرية مقرونة به .

تتعلق نظرية الأحوال بعلاقة الصفات الالهية بالذات ، ولتفصيل القول فى مشكلة الصفات والذات حتى تأدت الى قول أبى هاشم بالحال نستعرض المشكلة منذ نشأتها ، ووجهات النظر فيها :

١ - وجهة النظر المسيحية : علاقة الجوهر بالأقانيم :

الله جوهر واحد ذو اقانيم ثلاثة :

الوجود والعلم والحياة ، والأقانيم فى البدء صفات ثم اصبحت أشخاصا : الآب والأبن وروح القدس ، والأقانيم مستقلة بعضها عن بعض، ولذا أمكن ان يتجسد الاقنوم الثانى - أقنوم العلم أو الكلمة - فى الابن « المسيح » فيصبح مغايرا للآب ، وهذا هو مفهوم التثليث باختصار .

---

(١) المرجع السابق ص ٧٤٢ .

ـ وجهة نظر المعتزلة : وهى معارضة لوجهة النظر المسيحية تماما ، فبمقضى مفهوم التوحيد المعارض للتثليث المسيحي : الصفات عين الذات وليست زائدة على الذات ، كان يحكم فكر المعتزلة استبعاد أدنى تصور يمكن أن يفيد التعدد في الذات الالهية ، فالعلم والقدرة والحياة صفات هى عين الذات وليست زائدة عليها ، تحكمت فى تصور المعتزلة دلالة الكم ـ الوحدانية الخالصة واستبعاد ادنى تصور يمكن أن ينطوى على تعدد ـ ، ولكن من ناحية اخرى واجهوا مشكلة الكيف أو المفهوم : اذا كان الله عالما وعلمه هو هو ، قادرا وقدرته هى هو ، فمـــا الفرق بين العلم والقدرة والحياة ، قالوا تارة لاختلاف المعلوم عن المقدور ، وبرروا تارة أخرى باختلاف أضداد هذه الصفات ، ولكن المشكلة لاتزال قائمة ، كيف تختلف الأضداد ولا تختلف الصفات ، هكذا ظلت المشكلة معلقـــة منذ العلاف والنظام ، وأراد معمر بن عباد أن يحل مشكلة « المفهوم » وألا يكون الأمر بصدد وحدانية الله مقصورا على « الماصدق » أو الكم ، وقال بنظريته فى المعانى : انه اذا اختلفت صفة عن صفة فلابد أن يكون ذلك لمعنى ، كذلك القول فى اختلاف الحركات والأعراض ، نبه معمر أذهان المعتزلة الى قضية « المعنى » أو الى الدلالة المفهومية التى قصر عنها أصحابه السابقون عليه ، ولكنه قصر عن تقديم حل كامل للاشكال ·

وجاء ابو على الجبائى ليدفع بالمشكلة الى ذروتها أو عقدتها : مفهوم الذات الالهية يقتضى كونه عالما حيا قديرا ، فليست هناك صفة أو حـــال زائده على الذات من علم أو قدرة أو حياة تقتضى كونه عالما حيا قديرا ، وحقيقة انه افصح عن مراد ابى الهذيل الذى لم تتخلص له العبارة ، ولكنه لم يقدم حلا لمشكلة اختلاف المفاهيم اذ أن دلالة العلم ليست هى دلالـــة القدرة وكذلك الحياة ، واذا كان أبو على قد أعتبر هذه الصفات مجـــرد (اعتبارات عقليه) من أجل استبعاد أدنى تصور يستدل منه على قيام تعدد فى الذات ، فعبر بذلك ، عن الوحدانية الخالصـــة فى مقابل التثليث

---

(١) الشهر ستانى : نهاية الاقدام فى علم الكلام ص ١٣٩ ·

المسيحى ، فان الاعتبارات العقلية لابد أن تتباين معنى فليس معنى العلم هو معنى القدرة ٠

ولم يكن التصور المسيحى ـ بدلالة التثليث وتمايز كل أقنوم عن الآخر ـ هو وحده الذى أثار مناهضة ومعارضة الموقف المعتزلى ، ولكن لقى المعتزلة ضغطا مستمرا من فريق من المسلمين يلح فى ضرورة اعتبار جانب المفهوم فى الصفات ، أولئك هم الصفاتية ٠

لقد ظل المعتزلة يلقون أتهاما من جانب أهل السنه بعامة والصفاتية بخاصة أنهم ـ أى المعتزلة ـ معطلة وانهم نفاة للصفات ، وكان لابد من مواجهة الصفاتية مع الاحتفاظ بالتوحيد الخالص مناهضه للمسيحية ٠

٣ ـ وجهة نظر الصفاتية * ، (الصفات ليست عين الذات ولا غير الذات) : لايمكن القول ان علم الله هو الله ، أو أن الله عالم وعلمه هوهو، وانمامعنى (عالم) أنه ذو علم (انزله بعلمه) (النساء : ١٦٦) فاللهعالم بعلم قادر بقدرة حى بحياة مريد بارادة سميع بسمع بصير ببصر متكلم بكلام قديم ، ولم يزل سبحانه عالما قادرا حيا مريدا سـميعا بصيرا متكلما ، ومعنى أن الله عالم أن له علما وأنه قادر أن له قدرة وكذلك الأمر فى سائرالصفات ، وليس من مفهوم الذات أنه عال مأو قادر أو حى ، أو

---

* الصفاتية جماعة من السلف اثبتوا لله صفات ازلية : العلم والقدرة والحياة والارادة والسمع والبصر والكلام : وقد سموا بذلك لأنهم يثبتون الصفات معارضين المعتزلة (المعطلة) أو نفاة الصفات ، كان على رأسهم عبد الله ابن كلاب المتوفى عام ٢٤٠ وأبى العباس القلانسى والحـارث المحاسبى (الصوفى) ت ٣٤٣ هـ ويعد هؤلاء الرواد الاوائل للاشاعرة بحيث يمكن ان يسمى الاشاعرة (صفاتية) ، هذا وقد جرت مناقشات عنيفة بين عباد بن سليمأن المعتزلى وبين ابن كلاب حول صلة الصفات بالذات اتهم فيها المعتزلة بالتعطيل واتهم ابنكلاب بالتأثير بالنصارىفىقولهم باستقلالالأقانيم كذلك اثبت الصفاتية الصفات الخبرية ٠

مريد أو سميع أو بصير أو متكلم ، وانما هى صفات قائمة بالذات لا هى هو ولا هى غيره ٠

وبصرف النظر عن اتهام المعتزلة للصفاتية انهم شابهوا النصاوى فى أثبات صفات ليست هى الذات * فانهم بحق قد حلوا مشكلة (المفهوم)، اذ اثبتوا دلالات الصفات ومعاينها ، خلاصة القول كان هذا هو الموقف كما واجهه أبو هاشم : أصحابه من المعتزلة متهمون بالتعطيل ونفى الصفات ، حلوا مشكلة الكم على حساب الكيف ، قدموا التوحيد خالصا ولكنهم عطلوا الصفات ، فجاءت نظريته فى الأحوال تفسيرا للجانب المفهومى فى صلة الصفات بالذات ٠

النظرية : انتقد أبو هاشم موقف أبيه والسابقين عليه من المعتزلة، اذ ذهب أبو على الى أن ذات البارى علة لكونه عالما قادرا،فرد أبوهاشم ليس من عرف الذات عرف بالضرورة كونه عالما قادرا فضلا عن أن هذه الصفات العقلية لا ترجع الى الذات ، حقيقة انها لا تعرف على حيالها (انفرادها) وانما تدرك مع الذات،ومع ذلك فالعقل يدرك انها تشترك فى معنى وتفترق فى معنى آخر (١) ومن ثم لا يمكن ان يكون مفهوم العلم هو مفهوم القدرة ٠

واذا لم تكن ذات البارى علة لكونه عالما وقادرا لأن مفهوم الذات غير مفهوم العلم أو القدرة ، فقد ذهب ابو هاشم الى ان له علما لما هو عليه

---

* لم يقل الصفاتية انها غير الذات أو زائدة عليها انهم على حد تعبير ابن تيميه يقولون بصفات زائدة على الذات المجردة عن الصفات لا عن الذات المتصفه بصفات ٠

(١) البغدادى : أصول الدين ص ٩٢ ٠

فى ذاته أى انه ذو **حال** هى صفة **معلومة** وراء كونه ذاتا **موجودا** * .

وتعرف الحال بأنها كل صفة لموجود **لاتتصف بالوجود** ، فلا يتعلق الحال الا بالجانب المتصل بالمعنى فقط دون الوجود ** ، اذ الأحوال اعتبارات ذهنية أو تصورات عقلية ومن ثم فهى لا توصف بالوجود أو العدم ، انها لا موجودة ولا معدومة - لأن الوجود والعدم انما يتعلقان بعالم الاعيان ، انها توصف بالثبوت - او الاسناد - لأنها تتعلق بعالم الأذهان *** .

وهكذا اثبت ابو هاشم للذات صفات مؤكدا تباين مفاهيمها مستبعدا عنها صفة الوجود العينى درءا لشبهة التعدد .

ولم يفترق ابو هاشم بنظريته فى **الأحوال** عن النسق العام للمعتزلة فى تصورهم لوحدانية الله وصلة الذات بالصفات ، ولم يقترب من موقف الصفاتية الذين انكروا ان تكون الصفات عين الذات ، ذلك ان هذه الصفات لا تعلل ولا تدرك حيالها - أى منفرده أو مستقله - وانما تعلم أو تدرك مع الذات ، والاحوال عند ابى هاشم تنقسم الى قسمين :

---

* الشهرستانى : نهاية الاقدام ص ١٣١ نشرة الفرد جيوم ، لاحظ بدقة انه وصف الحال بأنها معلومة بينما وصف الذات أنها موجودة ، فالاحوال أو الصفات اعتبارات عقلية هى موضوع علم بينما الذات لها وجود عينى . فلم يجعل للصفات وجودا عينيا حتى لا يكون تعدد فى الذات فتماثل اقانيم المسيحية بالنسبة للجوهر .

** هذا التعريف للباقلانى وليس لابى هاشم .

*** لاحظ الاتساق التام فى النزعة العقلية بين اثباتهم شيئية المعلوم (أو المعدوم حسب تعبير الخصوم) وبين استبعاد ابى هاشم مجال الوجود والعدم عن الاحوال . وراجع ما سبق أن قلناه تحت عنوان (شيئية المعدوم) .

١ ـ ما يعلل : وهو كل حكم لعلة قامت بذات يشترط في ثبوتها الحياة ، فالعلم والقدرة وكذلك السمع والبصر صفات يشترط لاثباتها الحياة وتعلل بالحياة ٠

٢ ـ ما لا يعلل : وهو كل صفة اثبات للذات من غير علة زائدة على الذات * كتميز الجوهر وكونه موجودا وكون العرض عرضا والسواد لونا ٠

وصفات الله من حيث صلتها بالذات ليست من النوع الثاني اذ لا يندرج تحت مفهوم (الذات) أنه عالم قادر ، يرد ابو هاشم بذلك على أبيه الذي جعل أخص صفات البارى هو القدم ، ثم جعل الاشتراك في الأخص يوجب الاشتراك في الأعم ومن ثم يمكن ان يستخلص من مفهوم القدم أنه عالم حي قدير ، فكان رد أبي هاشم أن القدم اذا بحث في حقيقته لايفيد الا نفي الاولوية ـ أو الابتداء ـ ، والنفي يستحيل ان يكون أخص وصف (١) ، وكيف نستخلص صفات ايجابية كالعلم والقدرة من معنى القدم الذي هو نفي الابتداء ٠ ٠

على أنه اذا كانت الصفات أحكاما لا تتدرج تحت مفهوم الذات فهى لا تعلم ولا تدرك مستقلة عن الذات ، كما لا يدرك كون الكائن سميعا أو بصيرا مستقلا عن كونه موجودا أو حيا ٠

ويؤكد ابو هاشم الجانب المفهومي للصفات أو بالاجزى تمايز الصفات ، اذ يتميز الموجود عن غيره بخاصية هي حال ، وما تتماثل المتماثلات به وتختلف المختلفات فيه فهو حال وهي التي تسمى صفات الاجناس والانواع ٠

---

* الاحوال التي لا تعلل هي القضايا التحليلية بتعبيرنا الحديث أذ أن المحمول لايضيف شيئا جديدا لمفهوم الموضوع كقولنا : الجوهر متحيز ـ الجسم ممتد ـ السواد لون ٠

ان العقل يقضى ضرورة أن السواد والبياض يشتركان فى قضية وهى اللونية والعرضية ويفترقان فى قضية وهى : السوادية والبياضية ، وما به الاشتراك غير ما به الافتراق ، فبم يتمايزان ؟ ان التمايز بينهما انما يرجع الى الحال ٠

غير أن الصفات الالهية غير معلومة على حيالها (انفرادهــا أو استقلالها) ، اذ قد يعلم الشيء مع غيره ولا يعلم على حياله كالاضافــات والمماسة والقرب والبعد * ، كذلك الصفات فى صلتها بالذات ، والمعلومان متمايزان من قدرة أو حياة ولكن بالذات واحدة ، وما تمــايز المعلومين الا تعدد الوجهين أو الاعتبارين أو الحالين دون أن يناظرها وجود عينى لموجودين ٠

ويبدو أن أبا على الجبائى قد اشفق على المفهوم المعتزلى لوحده الذات والصفات أن تتزعزع تحت تأثير التأكيد المفهومى للصفات فى نظريــة الأحوال ، ومن ثم عارضها مؤكدا أن قولنا (عالم لذاته) لا يقتضى كونه عالما وجود صفة أو حال يوجب كونه عالما ، مرجعا اشتراك الاسماء فى أجناس أو افتراق الأنواع المندرجة تحت الاجناس الى الالفاظ الدالة عليها فقط ، أما الموجودات العينية (الافراد) فانما تختلف وتتماثل لذواتها المعينة ، فالسواد والبياض يندرجان تحت جنس فوقهما هو اللون ، وهو مجرد لفظ دال على ما يندرج تحته من أنواع ، فالاشتراك أو الافتراق انما يرد الى الالفاظ وأسماء الاجناس ٠

★ كل هذه الامثلة تقضى وجود طرفين ولا تدرك الا بهما معــا ، فاللفظان المتضايفان لابد أن يكون بينهما نسبة بين طرفين (زوج وزوجة) (اب وابن) كذلك المماسه اذ الجوهر الواحد لا يعلم فيه تأليف أو مماسه ما لم ينضم اليه جوهر آخر وكذلك القول فى القرب والبعد لابد من جسمين، كذلك الصفات الالهية فى علاقتها بالذات لا تعلم منفرده أو مستقلة وانما تدرك متصلة بالذات وكما ان السمع أو البصر لايدرك مستقلا عن الحياة كذلك العلم أو القدرة لا تدرك مستقلة عن وجود الذات ٠

وقد رد على ذلك أبو هاشم بأن الاشتراك والافتراق قضية عقلية وراء اللفظ وانما صيغ اللفظ على وفق ذلك ومطابقته ، ومن اعتقد أن العموم والخصوص يرجعان الى اللفظ المجرد فقد انكر الحدود العقلية للأشياء والأدلة القطعية على المدلولات ، اذ يجد الانسان فى نفسه تصور أشياء كلية عامة مطلقة دون ملاحظة جانب الألفاظ ولا ملاحظة جانب الاعيان ، فلم يبق الا أن يقال هى معان موجودة متحققه فى ذهن الانسان، والعقل الانسانى هو المدرك لها ، انه لا وجود لها فى الخارج لأنه لا وجود للكيات فى الاعيان .

هكذا تأدى البحث فى صلة الذات بالصفات وهو موضوع كلامى بحث الى أبحاث منطقية وفلسفية * .

أما الأبحاث المنطقية فتثار فيها مشكلتان :

١ ـ بالنسبة للحدود : أيهما أسبق : الحد الكلى أم الجزئى ؟ هل الكليات سابقة منطقيا على أفرادها أم أن العقل قد استخلصها بعد أن جردها من هذه الأفراد ؟

★ هكذا كانت أبحاث المتكلمين : نقطة البدء موضوع كلامى بحث وثيق بالالهيات بالمفهوم الاسلامى ثم يؤدى بهم الجدل والمناظرة الى موضوعات فلسفية ومنطقية ، قد يستعينون فى ذلك فلسفة اليونان أو منطق أرسطو ولكنهم لا يتبعونهم ان فى الرأى وان فى المشكلات وانما ينتقون ويتخيرون مجرد مصطلحات يسخرونها لخدمة موقفهم الكلامى وهم فى ذلك يفترقون عن فلاسفة الاسلام المشائيين لفلسفة اليونان المعتقدين آنه بافلاطون وأرسطو قد ابتدأت الفلسفة واليهما منتهاها هذا من جهة ، ومن جهة أخرى لقد عبر المتكلمون عما ينبغى أن يكون فى كل حضارة اصيله تريد لنفسها الازدهار فموقفهم بصدد الحضارات الاخرى : الالتزام بموقف منبثق من صميم الفكر الاسلامى (صلة الذات بالصفات مثلا) ثم الاختيار والانتقاء من أفكار الحضارات الاخرى ما يرونه مناسبا لتدعيم موقفهم ، فلم تكن الفلسفة اليونانية مشكلات أو نظريات تشكل لديهم نقطة الابتداء .

٢ - بالنسبة للقضايا : أيهما يشكل موضوع العلم : القضية الكلية - اذ لا علم الا بالكلي على حد تعبير أرسطو - أم القضية الجزئية اذ ليس في العقل شيء الا وقد مر على الحواس ، ولا يمر على الحواس ولا يدرك الا ما هو جزئي ؟ .

- تنبثق عن هذه الأبحاث المنطقية مشكلات ابستمولوجية (عرفانية) فلسفية :

١ - هل للكليات من أجناس وأنواع وجود في الاعيان ؟ فان كانت كذلك فكيف ذلك وليس في الخارج الا ذوات وأفراد ؟ الى هذا الرأى يذهب المذهب الواقعي ، فان لم يكن لها وجود في الاعيان فما قيمتها ؟ هل هي مجرد ألفاظ - أو بالأحرى بطاقات - لا قيمة لها في ذاتها الا من حيث دلالتها في الخارج ؟ فقيمة لفظ « انسان » في مجرد الدلالة أو الاشارة الى أفراد الناس تماما كقيمة اسم العلم . زيد مثلا - في مجرد أنه بطاقة بها يعرف زيد عن سائر الأشخاص ؟ الى هذا الرأى يذهب الأسميون حيث الكليات ليست الا مجرد « أسماء » .

٢ - أم أن الكليات من أجناس وأنواع تصورات عقلية مدركة بالضرورة - الفطرة - أو الاستدلال - العقل - وهي سابقة منطقيا على الأفراد ؟ الى هذا الرأى يذهب المذهب العقلي ؟ ومن ثم فان لها اعتبارا في ذاتها ما دامت هي من صنع العقول وهذا هو رأى التصوريين * .

★ ١ المذهب الواقعي Realism يجعل الوجود متمايزا عن العقل ، وأن الكليات موجودة بمعزل عن المحسوسات ذلك اتجاه الواقعية في العصر الوسيط ، أما في العصر الحديث فيتبنى الرأى القائل : ما في الاذهان مطابق لما في الاعيان

راجع يوسف كرم : المعجم الفلسفي ص ١٨٤ ،

٢ - المذهب الاسمي Nominalism المعنى الكلي قائم في عقل العارف

وقد قدم الشهر ستانى عرضا لنظرية الاحوال يدل على تملكــه لناصية المشكلة ووجهتى نظر المؤيدين والمخالفين ثم وقف موقف الحاكم ليفصح عما أخطأ فيه كل فريق وما أصاب فيأخذ على نفاة الاحوال أنهم ردوا العموم والخصوص الى الالفاظ المجردة وأن الموجودات المختلفــة تختلف بذواتها ووجودها ، ماذا لو رفعت الالفاظ هل ترتفع بذلـــك القضايا العقلية ؟ حتى البهائم ـ وهى لا تعرف اسم « العشب » ـ تعلم بفطرتها ان أكلت عشبا ثم رأت ما يماثل الاول انه مأكول لانـــه من « جنس » الاول وتعرف ضده فتهرب منه ، لقد حسمتم على أنفسكم باب الحد وشموله للمحدودات وباب النظر وتضمنه للعلم ، لا بل حسمتم على

ولامقابل له في الخارج • وهو يقوم مقام كثرة الافراد وأول قائل بذلـــك روسلان Roscelin (ت ١١٢٣) المعجم الفلسفى ص ١٥ (لاحظ انها أثيرت فى العالم الاسلامى فى تاريخ سابق على اثارتها فى العصور الوسطى المسيحية) •

وللمشكلة نقطة بدء فلسفية وأخرى دينية ، أما نقطة البدء الفلسفية فقد اثارها بوتيس Boethius من أشارة عابرة لفورفوريوس بما يفيد أن مقولات ارسطو ليست الا ألفاظا أو اسماء وليست اشياء ، أما نقطة البدء الدينية أو اللاهوتية فقد أدت اسميه روسلان الى القول بأن الثالوث المسيحى يتألف من ثلاثة اقانيم متمايزه هى جواهر متمايزه مما جعل انسلم يرد عليه بأنه يثبت آلهة ثلاثة راجع يوسف كرم : تاريخ الفلسفة الاوروبية ص ٥٧، ٧٥ ، ٨١ ، ٢٠١ وكذلك عبد الرحمن بدوى فلسفة العصور الوسطى ص ٦١ ـ ٦٦ وراجع تعليقات الدكتور بدوى القيمة على نظرية الاحوال بكتابه مذاهب الاسلاميين جـ ١ ص ٣٦٠ وما بعدها •

٣ ـ المذهب التصورى : مذهب يقرر أن لا مقابل للكليات فى الخارج من حيث هى من صنع العقل ويقابل الذهب الواقعى المعجم الفلسفى ص ١٦١

العقول باب الادراك وعلى الالسن باب الكلام ، فان العقل يدرك الانسانية كلية عامة لجميع نوع الانسان مميزة عن الشخص المعين المشار اليه ، وكذلك العرضية كلية عامة لجميع أنواع الاعراض ، من غير أن يخطر بباله اللونية والسوادية ، وهذا السواد بعينه ، وهذا مدرك بضرورة العقل ، وهو مفهوم العبارة ، اذ العبارة تدل على معنى فى الذهن محقق هو مدلول العبارة والمعبر عنه ، ولو تبدلت العبارة عربية وعجمية وهندية وروسية لم يتبدل المعنى المدلول ، فما من كلام تام الا ويخص معنى عاما فوق الاعيان المشار اليها بهذا ، وتلك المعانى العامة من أخص أوصاف النفوس الانسانية ٠

كذلك يأخذ عليهم الشهرستانى رد التمييز بين الانواع الى الذوات المعينة ، فان الشىء انما يتميز عن غيره بأخص وصفه ، فيرد عليهم بأن أخص وصف نوع الشىء غير أخص وصف ذات الشىء ، والعقل هو الذى يدرك أخص أوصاف النوع بينما يدرك الحس أخص أوصاف الذات ٠

أما ما يأخذه على مثبتى الاحوال فهو قولهم انهـــا لا موجودة ولا معدومة * اذ الوجود عندهم حال ، فكيف يصح أن يقال : الوجود لايوصف بالوجود ٠٠٠

ثم يدلى الشهر ستانى بحكمه فى المسألة بعد تقييمه لموقف كل فريق بقوله : فالحق فى المسألة اذن أن الانسان يجد من نفسه تصـــور اشياء كلية عامة مطلقة دون ملاحظة جانب الالفاظ ، ولا ملاحظة جانب الأعيان ، ويجد من نفسه اعتبارات عقلية لشىء واحد وهى ، اما أن ترجع الى الالفاظ المحدودة وقد ابطلناه واما أن ترجع الى الاعيـــان الموجودة المشار اليها وقد زيفناه ، فلم يبق الا أن يقال : هى معان موجودة محققة فى ذهن الانسان ، والعقل الانسانى هو المدرك لها ومن حيث هى كليـــة

★ مراد ابى هاشم من وصفه الاحوال انها لا موجوده ولا معدومه انها لاتتعلق بمجال الوجود فلا توصف بأنها موجودة أو معدومة وانما هى صفات تدرك بالعقل ٠

عامة لا وجود لها فى الاعيان فلا موجود مطلقا فى الاعيان ولا عرض مطلقا ولا لون مطلقا ، بل هى الاعيان بحيث يتصور العقل منها معنى كليا عاما فتصاغ له عبارة تطابقه وتنص عليه ، ويعتبر العقل منها معنى ووجها ، فتصاغ له عبارة ، حتى لو طرحت العبـــارات أو تبدلت لم يبطل المعنى المقدر فى الذهن المتصور فى العقل .

فنفاه الاحوال اخطأوا من حيث ردوها الى العبـــارات المجردة ، واصابوا حيث قالوا : ماثبت وجوده معينا لا عموم فيه ولا اعتبار .

ومثبتو الأحوال اخطأوا من حيث ردوها الى صفات فى الاعيـــان واصابوا من حيث قالوا هى معان معقولة وراء العبارات ، وكان من حقهم أن يقولوا هى موجـــودة متصورة فى الاذهـــان ، بدل قولهم لا موجـــوده ولا معدومة ، وهذه المعانى مما لا ينكرها عاقل من نفسه ، غير أن بعضهم يعبر عنها بالتصور فى الاذهان ، وبعضهم يعبر عنها بالتقدير فى العقل، وبعضهم يعبر عنها بالحقائق والمعـــــانى التى هى مدلولات العبارات والالفاظ ، وبعضهم يعبر عنها بصفات الاجناس والانواع ، والمعانى اذا لاحت للعقول واتضحت فليعبر المعبر عنها مما يتيسر له ، فالحقـــائق والمعانى اذن ذات اعتبارات ثلاثة : اعتبارها فى ذواتها وأنفســـــها ، واعتبارها بالنسبة الى الاعيان ، واعتبارها بالنسبة الى الاذهان ، وهى من حيث هى موجودة فى الاعيان يعرض لها ان تتعين وتتخصص ، وهى من حيث هى متصورة فى الاذهان يعرض لها أن تعم وتشمل ، وهى باعتبار ذواتها فى انفسها حقائق محضة لا عموم فيها ولا خصوص .

ومن عرف الاعتبارات الثلاثة زال اشكاله فى مسألة الحال ويتبين له الحق فى مسألة المعدوم : هل هو شىء أم لا (١) .

---

(١) الشهرستانى : نهاية الاقدام فى علم الكلام ص ١٤٣ _ ١٤٩ .

نريد أن تخلص من ذلك الى مايأتى :

١ — أن نظرية الاحوال هى بعينها مشكلة الكليات بين الاسميين والتصوريين وان ابا هاشم باثباته الاحوال قد نحا منحى التصوريين وانه في ذلك أقرب الى التعبير عن روح الاعتزال فى نزعته العقلية » ٠

ومن ناحية أخرى كان مخالفوه من منكرى الاحوال وعلى رأسهم والده معبرين عن موقف المعتزلة بصدد صلة الذات والصفات ، استبعاد الجانب المفهومى من الصفات اذا كان اثباتها يؤدى الى التمايز بينهما تمايزا يلمح فيه التعدد فى الذات الالهية ، الامر الذى أدى بهم الى تبنى موقف الاسميين : الصفات ليست الا اسماء هذا من جهة ، ومن جهة أخرى الى انكار نظرية الاحوال اذ لا فرق بينها وبين مذهب الصفاتية ، وهؤلاء يلزمهم مذهب النصارى فى قولهم : واحد بالجوهرية ثلاثة بالاقنومية ٠

ولكن ابا هاشم لم يذهب مذهب الصفاتية لان الصفات عنده لا تعلم بحيالها وانما من حيث صلتها بالذات تماما كما لا يتصور السميع سميعا الا من حيث كان موجودا حيا ٠

ومن ثم لم يجد فريق من المعتزلة حرجا فى متابعة ابى هاشم ثم تابعته الزيدية فى ذلك ، ونظرا لاثباته الجانب المفهومى من الصفات فقد لقيت نظريته قبولا من بعض الاشاعرة وهؤلاء متابعون للصفاتية ٠

٢ — ان نظرية الاحوال وثيقة الصلة بالابحاث المنطقية والفلسفية ولقد عرضها الشهر ستانى عرضا فلسفيا ، ومع ذلك فنقطة البدء فيها

★ لاحظ العبارة الدقيقة لمثبتى الاحوال فى ردهم على * المنكرين : دعوتمونا الى المحسوس ودعوناكم الى المعقول (الشهر ستانى : نهاية الاقدام) ص ١٣٤ ٠

لا تتصل اطلاقا بموضوعات الفلسفة اليونانية ، فلم يكن المثبون أو المنكرون متابعين لافلاطون أو أرسطو ، وانما كانت نقطة البدء وثيقة الصلة بموضوعات علم الكلام بل انها انبثقت عن البحث فى ذات الله وصفاته ولا شيء غير ، نظرية الاحوال نموذج لنظريات علم الكلام بعامة فى أنه لا يصح أن يلتمس لها نقطة بدء فى الفلسفة اليونانية ، بل لا تعدو الحق اذا قلنا انها لا تفهم بل سيحوطها الغموض والاضطراب لو التمسنا لاراء المتكلمين أصولا يونانية ، ربما اطلعوا على فلسفة اليونان ، وربما افادوا منها مصطلحات ومقدرة كلامية (= جدلية) ولكنهم لم يتابعوا فلاسفة لليونان ولم يقتفوا أثارهم باية حال ، وانما التزموا بما اعتقدوه واعتنقوه من فكر الاسلام لا فرق فى ذلك بين المعتزلة وبين الخصوم ٠

٣ ــ اشار الشهر ستانى اشارة عابرة ولكن لها مغزاها حين ربط بين نظرية الاحوال وشيئية المعدوم ، بين صفات الله ومعلومات الله التى لم توجد بعد ، كلاهما لا يتصلان بمبحث الوجود وانما بمبحث المعرفة ، كلاهما منع اطلاق لفظ الوجود عليه ، وانما اطلق لفظ « الثبوت » على الحال « والشيئية » على المعدوم ، وما الشيئية لدى المعتزلة الا الثبوت ، والنظريتان متسقتان بل ومنبثقتان عن النزعة العقلية لدى المعتزلة * ٠

٤ ــ وخلاصة القول فى نظرية الاحوال : أن المعتزلة من أبى الهذيل الى أبى على قد ضيقوا على أنفسهم حين تصوروا ان اثبات الصفات للذات الالهية يؤدى الى الموقف المسيحى بما ينطوى عليه من تعدد أو بالاحرى تثليثا ، لقد قيدهم هذا التصور حتى لم يستطيعوا التخلص من

---

* يفهم مذهب الاعتزال ــ كما يفهم اى مذهب آخر ــ فى ضوء منهج تكاملى يربط بين الآراء ويعتبرها اعضاء فى نسق متكامل، أما تجزئة الرأى الى عبارات والتماس أصل اجنبى لكل قضية وأحيانا لكل لفظ فلا يؤدى الا الى التشويش والغموض ٠

تصور التوحيد خالصا الى « بتعطيل » مفهوم الصفات ـ ولا أقول تعطيل الصفات كما وصفهم الخصوم ، حتى جاء أبو هاشم فحررهم من هـذا التحرج المبالغ فيه وخلصهم من أن يكون أسارى موقف معارضة المسيحية، ذلك ان اثبات معانى الصفات لا يفيد التعدد بأية حال ، فالذات الالهية ـ من حيث هي ذات ـ تنتمى الى عالم الاعيان كسائر الموجودات ، والصفات الالهية تتعلق بعالم الاذهان حيث المعانى ، وعالم الاعيان يتميز بالوجود بينما يتصف عالم الاذهان بالثبوت ، المجالان متمايزان ، ومن ثم فلا حرج فى اثبات صفات ـ لها معانى ومدلولات ـ لله دون أن يقتضى ذلك التعدد بحال ، لان الصفات لا تنتمى الى عالم الاعيان ولاتتصف بما تتصف به الموجودات من وجود أو عدم ، ومن ناحية أخرى ـ تأكيدا لاستبعاد التحرج من شبهة التعدد ـ أكد ابو هاشم أن هذه الصفات لا توجد ولن توجد « بحيالها » أى مستقلة عن الذات ٠

هكذا وضع ابو هاشم مشكلة الذات والصفات فى موضعها الصحيح، فوحدانية الله لا تقتضى اطلاقا تعطيل معانى الصـفات ، لقد ميز بين المجالين : مجال « الذات » وانتمائها الى عالم «الاعيان» ومجال «الصفات» وانتسابها الى « الاذهان » ثم حدد العلاقة بينهما مما حفظ للمعتزلـة تصورهم للتوحيد الخالص ثم بما ابعد عنهم الاتهـام بالتعطيل ٠ لقد جاءت نظرية الاحوال لتكون خاتمة المطاف لمشكلة (الذات والصفات) من وجهة نظر المعتزلة ٠

٥ ـ وجاءت خاتمة مطاف أخرى من وجهة نظر فقهية أمكن بها أن تحل المشكلة حلا حاسما من منظور لغوى ، لقد خلط المعتزلة الاوائل بين الصفة والموصوف ، بين الاسم والتسمية حين قالوا : قدرة الله هى الله ، علم الله هو الله وليست القدرة لغويا هى القادر ولا العلم هو العالم ، ولكن من ناحية أخرى لايمكن أن يتصور القادر مجردا عن القدرة ولا العالم وقد تعرى عن العلم ٠

فالعلم والقدرة والحياة صفات مشتركة موجودة فى الاذهان لا فى الاعيان ، بينما الموجود فى الاعيان مختص لا اشتراك فيه ، انه يعرض للذهن ذات وصفة ، كل على حدة ، فليست الصفة هى نفس الذات ومع ذلك لا تنفك صفة العلم عن القادر فى الخارج ٠

يقول الطحاوى (١) : انك اذا قلت : أعوذ بالله فقد عذت بالذات المقدسة الموصوفة بصفات الكمال الثابتة له عز وجل والتى لا تنفك عنه بوجه من الوجوه ، واذا قلت : اعوذ بعزة الله فقد عذت بصـــفة من صفات الله ومع ذلك لم تعذ بغير الله ، وهذا المعنى يفهم من لفظ الذات ، فان ذات فى أصل معناها لا تستعمل الا مضافة أى ذات وجود ـ ذات قدرة ـ ذات عز ـ ذات علم ، فذات كذا بمعنى صاحبة ، تأنيث « ذو »، هذا أصل معنى الكلمة ، فعلم أن الذات لا يتصور انفصال الصفات عنها بوجه من الوجوه وأن عرض للذهن افتراض ذات مجردة عن الصفات فانه تماما كما يعرض المحال ٠ وقد قال صلى الله عليه وسلم : أعوذ بعزة الله وقدرته من شر ما أجد ، أعوذ بكلمات الله التامات من شر ما خلق ٠ ولم يعذ النبى عليه السلام بغير الله ٠

وهكذا ذهب المعتزلة الى شأو بعيد فى ابحاث كلاميه حول الذات والصفات بينما وجد أهل السلف حلا يسيرا على أســـاس تحليل لغوى وبحث فقهى وذلك ما أرتضاه لنفسه جمهور المسلمين ٠

---

(١) ابو جعفر الطحاوى شرح صدر الدين ابن ابى العز الحنفى (ت ٧٩٢ هـ) : شرح الطحاوية على العقيدة السلفية ص ٦٤ ٠

٣ القاضى عبد الجبار بن أحمد * (ت ٤١٥ هـ)

يمثل القاضى عبد الجبار أهمية كبرى من زاويتين :

١ ـ زاويه بالنسبة الى المعتزلة : اذ هو يمثل الحلقة الاخيرة من الاعتزال الخالص ، حقيقة لقد تسرب التشيع الى الاعتزال ممثلا فى معتزلة بغداد فى عصر سابق ، ولكنهم كانوا معتزلة فى المقام الاول وبالاحرى كانوا معتزلة متشيعين ، أما بعد القاضى فقد أصبح التلاميذ شيعه فى المقام

★ عبد الجبار بن احمد بن خليل بن عبد الله الهمذانى الاسد آبادى تلقبه المعتزلة قاضى القضاة ولا يطلقون هذا اللقب على سواه ولايعنون به عند الاطلاح غيره (السبكى : طبقات الشافعية) و ٣ ص ٢٢٠ والاسد أبادى نسبة الى اسد آباد أما الهمذانى نسبة الى همذان من بلاد الرى جنوب بحر الخزر « قزوين » ، وكانت الرى من مراكز الحضارة الاسلامية زمن بنى بويه ـ أى عصر القاضى عبد الجبار ، وكان أهلها موزعين بين الشيعـــة والشافعية والحنفية ، تنتقل بين الرى وبغداد والبصرة ، وفى البصره تحول عن مذهب الاشاعرة الى الاعتزال حيث لقى بها ابا اسحق ابراهيم ابن عباس وابا عبد الله البصرى ، وعن طريق ابن عياش تعرف عليه الصاحب بن عباد وزير مؤيد الدولة فعينه الصاحب قاضيا للقضاه منذ عام ٣٦٧ هـ وبقى بهذا المنصب حتى عزله فخر الدلة بعد وفاة الصاحب عام ٣٨٥ هـ وصودرت أمواله ٠

ومع أن القاضى عبد الجبار قد عاش فى عصر نفوذ بنى بويه وكانوا مؤيدين للمعتزلة لا انهم كانوا شيعه بالدرجة الاولى ، وكان القاضى عبد الجبار يمثل الاعتزال الخالص الذى يخالف الشيعه بما فى ذلك الزيدية حول مفهوم الامامه فكان تيار العصر أقوى مما يمثله القاضى من اعتزال خالص ومن ثم كان هو آخر حلقة فيه لاسيما بعد ماتلقاه الاعتزال من طعنـــات الاشاعرة ٠

الاول أو بالاحرى شيعة معتزلة،فالتأريخ لفكر المعتزلة وأهم رجالهم ينتهى عادة بالقاضى عبد الجبار ·

٢ - زواية بالنسبة الى دارسى فكر المعتزلة : كانت معلوماتنا عن المعتزلة مما كتبه عنهم الخصوم حتى نشر كتاب الانتصار للخياط كما سبق القول ولم يكن ذلك كافيا ، ثم كان من حسن حظ القاضى عبد الجبار - دون سائر المعتزلة - ومن حسن الحظ الدارسين كذلك ، ان كثيرا من مؤلفات القاضى قد وصلت الينا وهى مؤلفات ضخمة أهمها ، « المغنى فى أصول الدين » فى ٢٠ مجلدا عثر منها على ١٤ مجلدا فقط ، وشرح الاصول الخمسة ، والمجموع من المحيط بالتكليف ، وقد عرض القاضى فى كتبه هذه لآراء من تقدم عليه من شيوخ الاعتزال فتغيرت معلوماتنا عن المعتزلة تغييرا شاملا وحصلنا على صورة أقرب الى الصحة عن حقيقة اقوالهم فى معظم موضوعات علم الكلام ؛

وأما عن مكانة القاضى عبد الجبار العلمية فقد وصفه صاحبه الوزير الصاحب ابن عباد بأنه أعلم أهل الارض فى زمنه ، كما قال عنه الحاكم الجشمى (ت ٥٤٥ هـ) (١) : وليس تحضرنى عبارة تحيط بقدر محله فى العلم والفضل ، فانه الذى فتق علم الكلام ونشره ووضع فيه الكتب الجليله التى بلغت المشرق والمغرب ، وضمنها من دقيق الكلام وجليله ما لم يتفق لاحد من قبله ، وطال عمره * مواظبا على التدريس والاملاء حتى طبق الارض بكتبه واصحابه ، واليه انتهت الرياسة فى المعتزلة حتى صار شيخها وعالمها غير مدافع وصار الاعتماد على كتبه ومسائله حتى نسخت كتب من تقدمه من المشايخ ·

---

(١) الحاكم الجشمى : شرح العيون ضمن كتاب فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة ص ٢٦٥ ·

★ عاش القاضى عبد الجبار تسعين سنه ·

تلقى العلم على كبار المحدثين فى عصره من أمثال أبى الحسن ابن سلمه القطان (ت : ٣٤٥ هـ) وهـو محدث قزوين وعالمها كما يصفه الذهبى ، وعلى عبد الرحمن ابن حمدان الجلاب (ت ٣٤٢ هـ) وله ميل الى الاعتزال مع ندرة المعتزلة بين المحدثين ، وعبد الله بن جعفر (ت ٣٤٦ هـ) والزبير بن عبد الواحد الاسدابادى (ت ٣٤٧ هـ) وهو أول من تلقى عنه عبد الجبار اذ هومن بلدته ٠

وكان القاضى عبد الجبار اشعريا فى الاصول شافعيا فى الفقه حتى سن الرابعة والعشرين حين لقى أبا اسحق ابراهيم بن عياش البصرى وبفضله تحول الى الاعتزال * ، وكان أبو أسحق قد صحب أبا هاشم الجبائى وأبا على بن خلاد وأبا عبد الله ابن الحسين بن على البصرى (ت ٣٦٧ هـ) ببغداد وقد اشار القاضى بفضله عليه ٠

أما تلاميذه فيؤلفون الطبقة الثانية عشرة والاخيرة من طبقات المعتزلة بحسب تقسيم أحمد بن يحيى المرتضى فى كتابه : المنيه والأمل ، وأبرز تلاميذه :

أ ـ أبو رشيد سعيد بن محمد النيسابورى واليه انتهت رئاسة المعتزلة بعد القاضى ، وكان القاضى يحيل اليه فى المسائل التى ترد عليه، وأهم مؤلفاته : ديوا نالاصول ، والمسائل فى الخلاف بين البصريين والبغداديين ٠

ب ـ ابو الحسين محمد بن على البصرى (ت ٤٣٦ هـ) وقد خالف القاضى فى مسائل ، اذ كان القاضى أميل الى أبى هاشم بينما كان ابو الحسين اميل الى ابى على الجبائى ، هذا وقد اقحم الفلسفة وعلوم الأوائل فى علم الكلام مما سبب نفره كثير من رجال المعتزلة منه ، يقول الحاكم

---

* تحول الى الاعتزال فى سن مبكره لا تسمح بأن تجعل من تحوله حدثا فكريا هاما كما حدث للاشعرى ، وربما كان أثره عليه اهتمامه بالكلام اكثر من الحديث أوالفقه ٠

الجشمى : نفر المعتزلة من ابى الحسين لسببين : أولهما انه خلط كلامه بكلام الاوائل ، وثانيهما : انه رد على المشايخ فى كتبه بما لا يصح ، ومن مؤلفاته : المعتمد فى أصول الفقه ـ الأمامه فى الرد على الشريف المرتضى أو نقض الشافى فى الأمامة ـ نقض المقنع فى الغيبة ـ تصفح الادلة .

ج ـ ابو محمد الحسن بن احمد بن متويه (ت ٤٦٩ هـ) : ويبدو أنه صحب القاضى مدة مكنته من جمع ما أملاه القاضى فى كتاب : المجموع من المحيط بالتكليف ، كما ألف كتاب : التذكرة فى لطيف الكلام .

د ـ ابو يوسف عبد السلام بن محمد القزوينى (ت ٤٨٨ هـ) : شهرته كمفسر اكثر من شهرته كمتكلم ، فله كتاب « التفسير الكبير » وفيه آراء معتزليه ، وكان القزوينى يميل الى التشيع الزيدى .

هـ ـ ابو القاسم اسماعيل بن أحمد البستى : شيخ الزيديه فى العراق اذ تبع المؤيد بالله امام الزيديه كما صحب القاضى عبد الجبار ، وكانت بينه وبين أبى بكر الباقلانى مناظرات .

و ـ الشريف المرتضى ابو القاسم على بن الحسين الموسوى (ت ٤٣٦ هـ) نقيب العلويين فى بغداد ـ من الشيعه الاماميه ، ويعد هو وأخوه من اعلام الادب العربى وله كتاب الامالى (أمالى المرتضى : أو غرر الفرائد ودور القلائد) ، وقد عارض القاضى عبد الجبار فى موضوع الامامه وألف فى ذلك كتابه الشافى وقد رد عليه أبو الحسين البصرى .

وهناك آخرون من أمثال ابى القاسم التنوخى (ت ٤٤٧ هـ) وابى عبد الله الصيمرى .

ومن الملاحظ أن كثيرا من تلاميذ القاضى عبد الجبار كانوا شيعه لاسيما من الزيديه الذين حفظوا وحافظوا على فكر المعتزلة وقرائهم بصرف النظر عن مزجه بمعتقداتهم .

مؤلفاته :

من المتعذر حصر مؤلفات القاضي عبد الجبار ، اذ ينسب اليه الحاكم الجشمي انه صنف أربعمائة ألف ورقة في كل فن وعلم * ٠

١ ـ في علوم القرآن والتفسير :

الأدلة في علوم القرآن ـ بيان المتشابه في علوم القرآن ـ بيـــان المتشابه في القرآن ـ التفسير الكبير ـ التفســـير المحيط (ويبدو أن الزمخشري المفسر المعتزلي قد أفاد من تفسير القاضي عبد الجبار) ـ تنزيه القرآن عن المطاعن (نشر) ٠

٢ ـ في الحديث :

الأمالي في الحديث (أو نظم الفوائد وتقريب المراد للرائد) ـ تثبيت دلائل نبوة سيدنا محمد (وقد نشر في جزئين تحت عنوان تثبيت دلائل النبوة) ٠

٣ ـ في أصول الفقه :

الاختلاف في أصول الفقه ـ العمد ـ شرح العمد ـ النهاية ٠

★ يمكن الرجوع لمعرفة ما هو مخطوط من هـذه الكتب وامـــاكن المخطوطات ، وما حقق ونشر منها واسماء محققيها وتقييم للكتب المحققه من مؤلفات القاضي الى كتاب الدكتور عبد الرحمن بدوى : مذاهب الاسلاميين جـ ١ ص ٣٨٥ ـ ٣٩١ ٠ أما المصادر التي ذكرت فيها اسماء مؤلفات القاضي عبد الجبار فيمكن الرجوع الى كتاب الدكتور عبد الكريم العثمـــان : قاضي القضاء عبد الجبار بن الهمذاني ص ٥٧ ـ ٧٢ هذا وقد ذكر اسماء كثير من كتب القاضي الحاكم أبوالسعد الجشمي في كتابه شرح العيون ص ٣٦٧ ـ ٢٦٩ نشره فؤاد سيد كتاب : فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة ٠

وقد استند كثير ممن خلفه من علماء اصول الفقه ـ حتى من غير المعتزلة ـ كالجوينى والرازى على كتبه ، وقد شرح كتابه العمد تلميذه أبو الحسين البصرى ٠

٤ ـ فى علم الكلام :

٢٤

(أ) **مؤلفات :** كتاب الدواعى والصوارف ـ كتاب الخلاف والوفاق كتاب الخاطر ـ كتاب الاعتماد ـ كتاب المنع والتمانع ـ كتاب ما يجوز فيه التزايد وما لا يجوز ٠

(ب) **امالى :** المغنى فى أصول الدين (٢٠ جزء عشر منها على ١٤ جزءا فى اليمن وقد نشرت) ـ الفعل والفاعل ـ كتاب المبسوط ـ كتاب المحيط (نشر) كتاب الحكمة والحكيم ـ شرح الاصول الخمسة (نشر)٠

(جـ) **شروح :** شرح الجامعين ـ شرح الاصول ـ شرح المقالات ـ شرح الأعراض ٠

(د) **فى نقض كتب المخالفين :** نقض اللمع ـ نقض الامامه ٠

(هـ) **اجوبة على مسائل وردت اليه من آفاق العالم الاسلامى :** الرازيات (نسبة الى مسائل وردت اليه من الرى) ـ العسكريات (من بلدة العسكر) القاشانيات ـ الخوارزميات ـ الكوفيات ـ المصريات ٠

(و) **فى الطبقات :** طبقات المعتزلة وهى أساس كتاب طبقات المعتزلة لابن المرتضى (الكتابان متشوران) ثم كتب فى موضوعات متفرقة مثل رسالة فى الكيمياء ونصيحة المتفقه ٠

هذا وتعد كتب القاضى أدق وأوفى مصدر عن فكر المعتزلة وآراء رجالهم ، وقد أحدث ما نشر منها خصوصا : المغنى ـ شرح الاصول الخمسة ـ المجموع من المحيط بالتكليف تغييرا شاملا فى معلوماتنا عن المعتزلة بعد أن شوهها ومسخها الخصوم على مدى قرون ٠

أراؤه الكلامية :

أولا : الله

(أ) معرفة الله :

معرفة الله متولدة عن النظر ، فلا يعرف الله ضرورة ، اذ لو كانت معرفة الله ضرورة لما اختلف فيه العقلاء كما لا يختلفون فى الضروريات ، ولأجمعوا على معرفته حق المعرفة اجماعهم على سواد الليل وبياض النهار ، ولما وجدنا من يكفر بالله ويلحد فيه بل من يرتد بعد ايمان ، فعلمنا أن معرفة الله ليست ضرورية ، ذلك أن العلم الضرورى هو علم اضطرارى مبتدأ فى العقول ، ولو كانت معرفة الله ضرورية اضطرارية لكان المشركون فى جهلهم بالله معذورين اذ لكان مثلهم فى ذلك مثل المجانين أفعالهم ليست بارادتهم (١) ٠

كذلك لا يعرف الله مشاهدة والا لشاهده الناس عيانا ٠

ولا يقال يعرف الله بالتقليد ، أى الأخذ عن الغير ، لأن التقليد ليس طريقا الى علم يقينى ، ومن سيخصه المقلد بتقليده والمذاهب كثيرة والناس مختلفون ٠

واذا كان الله لا يعرف ضرورة * ولا مشاهدة ولا يصح أن يعرف تقليدا فلم يبق الا أن يعرف بالنظر ، ومعرفة الله أولى الواجبات ،لأن

---

(١) القاضى عبد الجبار : شرح الاصول الخمسة ص ٥٤ ٠

★ لا يتعارض هذا مع ما سبق أن أشرنا اليه فى باب المعرفة عند العلاف اذ هى من جهة ليست مبتدأه فى العقول كالضروريات ومن جهة أخرى لاتقتضى استدلالا عقليا لا يقدر عليه غير العلماء وارباب الفكر اذ بمجرد النظر البسيط يمكن التوصل الى معرفة الله جملة : وجوده ووحدانيتهوعدله

سائر الشرائع من قول وفعل لا تحسن الا بعد معرفة الله ، كمـــــا أن الواجبات العقلية متأخرة عن العلم به ·

(ب)صفات الله :

يقسم القاضى الصفات الالهية الى أقسام ثلاثة :

١ ـ صفات يختص بها على وجه لا يشاركه فيها غيره نحو كونه قديما غنيا عن العالمين ·

٢ ـ صفات يشاركه غيره فى نفسها ويخالفه فى كيفية استحقاقه لها : نحو كونه موجودا حيا عالما قادرا ، اذ يستحق الله هذه الصفات لذاته بينما يستحق غيره هذه الصفات لغيره ــ فالله هو الذى أقـــــدر الانسان على العقل ·

وقد تبنى القاضى مذهب أبى على فى صلة الصفات والذات ، ويفند قول الاشعرى ان الله قادر بقدرة قديمه عالم بعلم قديم حى بحياه مريد بارادة سميع بسمع بصير ببصر ، اذ لو كانت كذلك لوجب أن تكون هذه المعانى مماثلة للذات الالهية الامر الذى يوجب التعدد فى ذاته ·

٣ ـ صفات يشاركه فيها غيره فى نفس الصفة وفى نفس جهــــة الاستحقاق : نحو كونه مريدا كارها ، غير أن الله يريد وبكره لا بارادة وكراهة موجودتين فى محل بينما الواحد منا يريد ويكره لمعنيين محدثين فى قلبه (١) ·

واذا كان ما سبق من صفات يصح أن يتصف الله بها ، فان هناك صفات لا يجوز أن يتصف الله بها ، نحو كونه جسما ، لأن الأجســـام لاتنفك عن الحوادث ومن ثم فهى محدثه ، ولا يصـــح أن يكون القديم محدثا ، ويتأول القاضى الآيات القرآنية التى يفيد ظاهرها التشبيه ·

---

(١) القاضى عبد الجبار : شرح الاصول الخمسة ص ١٣٠ ـ ١٣١ ·

وان كان الله ليس جسما فانه لا يصح أن يرى لا فى الدنيا ولا فى الآخره وينتقد موقف الاشعرى فى ذلك * .

ثانيا : العالم

حدوثـــه :

اذا كان القدم صفة ذات لله يختص بها ولا يشاركه فيها غيره كان العالم بكل ما فيه من أجسام محدثا ، وأول من استدل على حدوث الاجسام من المتكلمين هو أبو الهزيل ، ويستند دليل أبى الهزيل على قضايا ثلاث:

١ ـ ما لا ينفك عن الحوادث فهو حادث .

٢ ـ الاجسام لا تنفك عن الاعراض والاكوان (= الاجتمـــاع والافتراق والحركة والسكون) .

٣ ـ الاعراض عارضه زائلة وكذلك الاكوان متغيرة وكل ما كان كذلك فهو حادث .. الاجسام حادثه .

ولا يختلف دليل القاضى على الحدوث عن هذا ، الا ان يقدم الادلة على صدق هذه القضايا الثلاثة ، غير أنه يؤكد القول على اســـتحالة أن تنفك الاجسام عن الاعراض والاكوان ردا على القائلين بقدم العـــالم من أصحاب الهيولى ، مادام مستندهم فى دعواهم قدم العالم تصور مادة أولى قديمة سموها الهيولى أو الطينه معراه عن الصورة تعرى الجوهر عن الاعراض ، ولو جاز خلو الجسم عن هذه المعانى من أعراض أو اكـوان لجاز خلوه عنها الآن أى بأن تبقى هيولى معراه من الصورة أو جسم خال من الاعراض والاكوان فلما لم نجد فى الشاهد ذلك لم يجز أن يكون ذلك فى الغائب ، ومن ثم فان الاجسام لا تنفك عن الاعراض .

سبق عرض موضوعى تنزيه الله واستحالته رؤيته يوم القيامـــة فى أصل التوحيد .

واذا كانت القضايا الاساسية فى هذا الدليل لا تعبر عن اصالـــة القاضى لانها مستقاة من العلاف ، فان للقاضى ردودا قد انفرد بها بعد أن قويت شوكة القائلين بقدم العالم من فلاسفة الاسلام كالفارابى وابن زكريا الرازى اذ كان عليه أن يفند دعاويهم .

لما كان الله محدثا العالم بعد ان لم يكن كذلك لابد من وجـــود معنى أو سبب حتى صار الله فاعلا ، ولابد أن يكون هناك داع أو غرض ولا يخلو ذلك الداعى اما أن يكون حاجة أو حكمة ، واذا كان الله لا تجوز عليه الحاجة فلابد أن يكون داعى الحكمة ، وداعى الحكمة هو علمه بحسنه وانتفاع الغير به ، وذلك ثابت فيما لم يزل فوجب وجود العالم فيما لم يزل .

وقد رد القاضى على ابن زكريا الرازى فى ذلـــك بالقول بأن داعى الحكمة لا يوجب الفعل أزلا ، ألا ترى الواحد منا مع كونه عالما يحسن الصدقه قد يتصدق فى وقت ولا يتصدق فى وقت ، ويتصدق فى وقت بدرهم ولا يتصدق فى وقت بدرهم * .

كذلك يحتج الفلاسفة على قدم العالم بقولهم لو كان العالم محدثا لوجب أن يكون تعالى غير عالم بوجوده فيما لم يزل ثم أصبح عالما بوجوده بعد ان لم يكن عالما، وهذا يوجب أن يكون قد تغير حاله ، ويرد القاضى بأن العالم بالشىء أنه سيوجد عالم بوجوده اذا وجد .

وهذا صحيح بالنسبة للعلم الالهى وان لم يكن كذلك بالنســـبة للانسان .

★ أخطأ القاضى خطأ فاحشا حين قاس الفعل الالهى على الفعل الانسانى وبذلك قدم ردا ضعيفا يمكن الرد عليه بأن التصدق دوما أفضل من التصدق المنقطع وذلك اليق بالله لان المعتزلة توجب عليه فعل الاصلح (د. عبدالرحمن بدوى : مذاهب الاسلاميين) .

كذلك يرد القاضي على الفلاسفة فيما اضفوا على الكواكب والافلاك من حياة وعقل وفيما جعلوا لها من تأثيرات على العالم الارضى ٠

ينفى القاضى أن تكون هذه النجوم أو الكواكب حية فضلا عن أن تكون قادرة ، اذ أن الشمس على ما هى عليه من الحرارة لا يصح أن تكون حية ، لان الحياة تحتاج الى بنية مخصوصة هى اللحمية والدمية * ، وهى مفقودة فيها ، ولو كانت الشمس قـــــادرة لوجب وقوع الاختلاف فى تصرفاتها فتطلع تارة من الشرق وتارة من الغرب ، ومعلوم أنه لا اختلاف فى حركاتها ، بل هى على طريقة واحدة ووتيره مستمرة ، على أننا نعلم من وحى النبى ـ صلى الله عليه وسلم ـ ومن دين الامة ضرورة أنهـــا مسخرة ومدبرة غير حية ولا قادرة ، فقد بطل ما قالوه ** (١) ٠

عاصر القاضى فلاسفة مسلمين لم يكونوا على عهد جهابذه المعتزلة من أمثال العلاف والنظام ، ومن ثم كانت ردوده على القائلين بقدم العالم بما لم يعرف لدى المعتزلة السابقين ، حقيقة ان له ردودا وتفنيدات على أصحاب الديانات الاخرى لاسيما المسيحية وأديان الثنوية ولكنه فى ذلك لم يأت بجديد ، ربما كان أكثر تعمقا فى فهم هذه الاديان ، ولكنه مع ذلك غير أصيل ٠

ولا نستطيع أن نقول ان القاضى قد استطاع أن ينهض لفلاسفـــة الاسلام ، ربما كانت بضاعته من الفلسفة مزجاة ، وربما كان أسلوبه فى تفنيد اراء الخصم القائم على تخيل الاعتراضات والردود عليها بالتقسييم

★ مرة أخرى يقيس القاضى الغائب على الشاهد فلا يتصور الحياة الا على نحو انسانى مع أن التشبيه لايستقيم مع روح الاعتزال ، فالله حى ولكنه غير محتاج الى بنيه من لحم ودم ٠

(١) القاضى عبد الجبار : شرح الاصول الخمسة ص ١٢٠ ـ ١٢١ ٠

★★ لم يقل الفلاسفة ان الكواكب قادرة مختارة وانما قالوا انها حية ناطقة ٠

والتشعيب وقياس الاحراج غير حاسم بل فى كثير من الاحيـــان مخل وعقيم ، وربما كان القاضى مع مكانته الكلامية يمثل حضاريا شيخوخة فكر الاعتزال فعجز عن أن ينهض لفلاسفة الاسلام ، اذ كانت هذه مهمة فرقة أخرى كانت على عصر القاضى تجتاز مرحلة الصبا الى الفتوة والشباب ، وأعنى بهم الاشاعرة ، فما أن جاء الغزالى فى النصف الثانى من القرن الخامس حتى استطاع أن يقطعهم بل أن يجهز عليهم فيما يخالف عقيدة الاسلام ٠

ثالثا : الانســان

حرية ارادته :

يقدم القاضى الأدلة الآتية على أن افعال العباد حادثـــة من جهتهم وأنهم المحدثون لها دون سواهم ٠

١ ـ اننا نفصل بين المحسن والمسىء فنحمد المحسن على احسانــه وندم المسىء على اساءته ، بينما نحن لا نصدر حكما بالحسن أو القبح فيما يتعلق بحسن الوجه وقبحه ، ولا طول القامة وقصرها ، فلا نقول للطويل : لم طالت قامتك ؟ ولا للقصير لم قصرت ؟ بينما يقال للظالم : لم ظلمت ؟ وللكاذب : لم كذبت ؟ فلولا أنأحدهما متعلق بنا موجود من جهتنا وليس الآخر كذلك لما وجب الفصل ، ولا يصح الاعتراض بأنا نحمد الله على الايمان الذى هو من فعل الانسان ، كذلك يذم المرء على الاماتة والغرق والحرق وهى لا تتعلق بالانسان ، ذلك لاننا لا نحمد الله على الايمان نفسه ، وانما نحمده على مقدمات الايمان من الاقدار والتمكين وازاحة العله بأنواع الالطاف وذلك كله موجود من جهته ، كذلك لايقدم احدنا عى الاماتة والغرق والحرق وانما على مقدماته ، انا لاندم من القى صبيا فى تنور على احراق النار الحادث من جهة الله بموجب تسخـيره للاشياء وانما ندمه على القائه الصبى فى النار ٠

ويلزم المجبره أن لا يفرقوا بين المحسن والمسيء ، وأن يرتفع المدح والذم والثواب والعقاب ، ويلزمهم قبح بعثه الانبياء اذ يدعون الكفار الى الايمان والله قد أراد لهم ذلك ٠

وكذلك يلزمهم قبح الامر بالمعروف والنهى عن المنكر وقبح مجاهدة الكفار ما دام الله قد أراد لهم ذلك وكتبه عليهم (١) ٠

ان دليل حدوث الفعل من جهة الانسان انه اذا دعاه الداعى الى فعل وقصد فانه يقوم به :

نقد نظرية الكسب :

ينتقد القاضى عند الجبار « الكسب » اصطلاحا ونظرية ، أما من جهة الاصطلاح فان اللفظ فى أصل معناه : كل فعل يستجلب به نفع أو يستدفع به ضرر ، ولكن القائلين بالكسب لا يقصدون هـــذا ، مع أن المفروض فى الاصطلاح أن تدل عليه أصل اللغة والاستعمال ، كذلـــك يجب أن يسبق المعنى اللفظ أى أن يعقل أولا ثم يصطلح عليه ان لم يوجد له اسم فى اللغة ، فأما والمعنى لم يثبت بعد ولم يعقل فلا وجه للاصطلاح عليه ٠

ويرجع القاضى عبد الجبار نظرية الكسب الى ضرار بن عمرو،فليس الاشعرى أول قائل بها ، اذ ذهب ضرار بن عمر الى أن الافعال متعلقـــة بنا ومحتاجه الينا وهو فى هذا يتفق مع المعتزلة ، ولكن جهة الحاجـــة انما هو الكسب ، وفى هذا يفترق عن المعتزلة ، وهو لا يعنى بالكسب مفهومه اللغوى ـ ما يستجلب نفعا ـ وانما جعله علما على معنى غير محدد، ولو كان محددا لعرفه من قبل خصوم المجبره من المعتزلة والزيديـــة والخوارج والامامية ٠

---

(١) القاضى عبد الجبار : شرح الاصول الخمسة ص ٣٥٠ ـ ٣٥٥ ٠
(٢) المرجع السابق ص ٣٦٤ ٠

وما الذى تعنونه من الكسب ؟ فان قلتم ما وقع بقدرة حادثة ، ففى ذلك اثبات لقدرة العبد وهذا يقتضى أن يكون لقدرته تأثير .

ثم انكم تفرقون بين الحركات الاختيارية والحركات الاضطرارية لفظا فجعلتم الاولى متعلقة بنا من طريق الحدوث ، ومع ذلك فقد جعلتم الحركتين موجودتين من جهة الله تعالى وموقوفتين على اختياره ، فـان اختارها كانتا ، وان لم يخترها لم يكونا ، فلم سميتم احداهما اضطرارية والاخرى كسبية اختيارية ؟ وهل هذا الا تسمية لا معنى تحتها ولا فائدة منها (١) .

ولقد تعلقتم أيضا بأنه لو كان الواحد منا محدثا لتصرفاته لكان عالما بتفاصيل ما أحدثه كالقديم تعالى فانه قادر على الفعل عالم بتفاصيله ، ولكن هناك فرقا بين الوضعين لانه تعالى عالم لذاته ، ومن حق العـالم لذاته أن يكون عالما بجميع المعلومات على الوجوه التى يصح أن تعلم عليها وليس كذلك الواحد منا ، فانه عالم بعلم ، ففارق احدهما الآخر .

وتعلقتم كذلك بأنه لو كان الواحد منا محدثا لتصرفاته لوجب أن يسمى خالقا لها مع أن الكتاب قد نطق « هل من خالق غير الله » (فاطر: ٣) ، ويرد القاضى بأن اللغة تسمح بهذا التعبير لان الخلق معناه التقدير وقد قال تعالى : « فتبارك الله أحسن الخالقين » (المؤمنون : ١٤) فلولا أن لفظ الخلق مما يمكن اجراؤه على غيره وأن الخلق غير مرادف للالوهية اذ لا يصح أن يكون المعنى فتبارك الله أحسن الآلهة لما قيل ذلك ، ومع ذلك **لم نجز هذا اللفظ على أفعالنا** ، لان الخلق يقتضى أن يـكون الفعل مطابقا للمصلحة وليست كذلك أفعال الانسان ، اذ فيها ما يوافق وما يخالف مصلحته ، فأما ما تعلقتم به ن قوله تعالى : « هل من خالق غير

---

(١) القاضى عبد الجبار : شرح الاصول الخمسة ص ٤٥٩ .

الله ... » فليس فيه ما تظنوه لان فائدة الكلام معتدة بآخره وتكملة الآتية : « هل من خالق غير الله يرزقكم » ونحن لا نثبت خالقا غير الله يرزق * (١) .

هذا وقد ذهب الاشعرى الى أن الاستطاعة مصاحبة للفعل بينما يرى المعتزلة أنها نسبق الفعل وأنها قدرة على الفعل وضده ، ولو كانت القدرة مقرونة بمقدورها لكان تكليف الكافر بالايمان تكليفا بما لا يطاق، ولوجب أن يكون الكافر وقد كلف الايمان أن يكون كافرا مؤمنا معا (١).

وليس هناك ما يمنع أن تكون القدرة معدومة حال الفعل وذلك ظاهر فى الفعل المتولد ، اذ يرمى الرامى ولا يقدر أن يمنع الاصابة بعد الرمى .

ان موقف القاضى عبد الجبار من الاشاعرة لاشد صلابة من موقفه من الفلاسفة ، ومع ذلك لا نستطيع أن ندعى أنه قطعهم أو قهرهم قطع أسلافه من شيوخ المعتزلة للمجسمة والمشبهة ، لا لضعف حججه أو قصر باعه فى الجدل وانما لانه يمثل شيخوخة فكر المعتزلة اذا قورن بالاشاعرة الذين كانوا على زمنه فى ارتقاء ، كان يمثل انحسار فكر الاعتزال بصرف النظر عن مكانته الفكرية ، وكانوا يمثلون روح العصر من ميل الى التوفيق والاعتدال كما سيأتى بيانه ، لقد عارضهم فى نظرية الكسب وفى

★ فى معظم كتب خصوم المعتزلة بصدد هذه المشكلة ينسب الى المعتزلة خطأ القول بأن الانسان خالق أفعاله وقد أفاد القاضى ان المعتزلة لايقولون بذلك بل انهم يقولون انه فاعل محدث لافعاله ولكن الخصوم تعمدوا ذلك لينسبوا اليهم انهم يثبتون خالقا آخر الى جانب الله .

(١) القاضى عبد الجبار : شرح الاصول الخمسة ص ٣٨٠ .

(٢) القاضى عبد الجبار : شرح الاصول الخمسة ص ٣٩٦ .

التفرقة بين الكلام النفسى والكلام اللفظى بصدد كلام الله ، ولكن الاعتزال كان قد أوشك على الافول والانصهار فى فكر الشيعة وخصوصا الزيدية بينما قدر لفكر الاشاعرة أن يتصدر فكر المسلمين بوصفه ممثلا لمعتقدات أهل السنة •

رابعا : الامامة :

اذا كان القاضى عبد الجبار يمثل آخر حصون المعتزلة أمام خصومهم سواء من أصحاب الديانات الاخرى لاسيما الثنوية أو من المسلمين فلاسفة وأشاعرة فضلا عن خصومهم التقليديين كالمشبهة والمجسمة والحنابلة فانه يمثل كذلك المقاومة الاخيرة أن تذوب المعتزلة فى فكر الشيعة ، لقد بدأ الامتزاج على أيدى معتزلة بغداد كما سبقت الاشارة ولكنهم كانوا معتزلة متشيعين ثم قوى جناح التشيع فى الاعتزال فى عصر بنى بويه حتى غلب عليه ، فكان القاضى ممثلا لآخر حلقة فى الاعتزال الخالص ، ذلك الاعتزال الذى لم يجد ملجأ أمام تفوق خصومه غير أن يرتمى نهائيا فى أحضان الزيدية على الخصوص •

أنكر القاضى فكرة النص الالهى وذهب الى أن الامامة بالاختيار ، فما كان من تلاميذه من الزيدية والامامية الا أن كتبوا فى الرد على أقواله فى الامامة عند الشيعة من أصول الدين ولكنها عند القاضى ـ مسايرا رأى المعتزلة وأهل السنة ـ أمور مصلحية دينية ودنيوية لتنفيذ الاحكام واقامة الحدود وحفظ البيضة والذود عن الاسلام والدعوة الى الجهاد والدفاع عن البلاد ومراعاة مصالح العباد •

كان الشيعة قد استخدموا فكرة اللطف الالهى المعتزلية للتدليل على الضرورة العقلية لوجود الامام ، وكما أن بعث الانبياء لطف كذلك الامام ، اذ لا يختص لطف الله بزمان دون زمان •

انكر القاضى على الشيعة ذلك فلا تتعلق الامامة بجوهر التكليف حتى يجب اللطف الالهى بوجود الامام ، والله قد وضع المكلف فى الموقف

الذى يتم به تكليفه ، فأزاح علتـــه من حيث القدرة على التأمل والنظر ووهبه العقل فلا حاجة به الى الامام لمعرفة وحدانية الله وعدله كمـــا لا حاجة به الى الامام لمعرفة الاحكام فذلك ثابت فى القرآن والسـنة واجتهاد العلماء ، ولا يحتج فى ذلك باختلاف العلماء لانه ان لم يجز هذا الخلاف فى العقليات أو أصول الدين ـ وقد أتاح اللـه للمكلفين أن يستقلوا بالعقليات عن الامام بماركبـه فيهم من عقول ـ فالخلاف فى الشرعيات لا يجب ازالته ما دام معتمدا على طرق شرعية صحيحة * فضلا عن أن وجود الامام لم ينف وجود هذه الاختلافات ٠

وينكر القاضى على الشيعة اشتراط العصمة فى الامام ، فلا تقتضى الامامة الا الاسلام والحرية والعقل والبلوغ والعدالة الظاهرة والفضل فى الدين والعلم وجودة الرأى ٠

هذا وقد نسب القاضى الى متكلمى الشيعة كهشام بن الحكم بدعة القول بالنص وعصمة الامام ، بينما يتم اختيار الامام بموجب عقد له من أهل الحل والعقد أو من عهد اليه من الامام الذى سبقه ، هذا ولا يصـح خلع الامام فى رأى القاضى الا بموجب أحداث توجب خلعه ٠

هذا وقد ذهب القاضى الى أن ترتيب الخلفاء الاربعة فى الفضـل كترتيبهم فى تولى الخلافة ٠

ماكان لهذه الأقوال أن تصمد أمام تيار جارف من التشيع ـ الزيدى والاثنى عشرى ـ بدأ فى اجتياح الاعتزال ، وما كانت مؤلفات تلاميذه فى نقض أقواله فى الامامة الا دلالة على أن الاعتزال الخالص قد بدأ فى الأفول لتنتهى بذلك أنبغ حركة عقلية صاحبت ازدهار حضارة الاسلام ، وكانت نهايتها نذيرا بأن الحضارة الاسلامية بدورها قد دخلت طور التدهور ، فلا يؤخذ على المعتزلة أن عجزوا عن الصمود الا ان صـح ان يؤخذ على الحضارات قصورها عن الخلود ٠

---

* نذكر فى هذا الصدد قول عمر بن عبد العزيز : لو لم يكن خلاف لم تكن رخصة ٠

تعقيب :

قام المعتزلة بدور رئيسى فى الحياة العقلية للحضارة الاسلامية منذ القرن الثانى الى الخامس الهجرى حتى تواروا بعد ذلك عن مسرح الفكر، وفى تبرير أفول نجمهم قيلت عدة تفسيرات :

١ ـ معاداة الدولة لهم منذ عهد المتوكل باستثناء فترات لقوا فيها رعاية بنى بويه ، غير أن اضطهاد السلطة غير كاف فى تبرير ذلك ، على العكس فان اضطهاد السلطة يكون فى كثير من الاحيان من عوامل تشبث المضطهد بأسباب البقاء ، والشيعة والخوارج أوضح مثلين على ذلك ، ولم يكن عداء الدولة للمعتزلة بأشد فى يوم من الايام من عدائها الشيعة أو الخوارج .

٢ ـ خطأ المعتزلة القاتل فى استعدائهم الدولة على خصومهم بصدد مشكلة « خلق القرآن » ، ليس فحسب لان ممثلي « حرية الفكر » قد مارسوا تقييد الفكر والحجر على الرأى ، وذلك من المتناقضات المقتضية للانهيار ، وانما لانهم مارسوا ذلك مع امام جليل من ائمة الفقه ، ومن ثم كان رد الفعل ضدهم من العامة لا من السلطة فحسب منذ عهد المتوكل جارفا .

٣ ـ الاستعلاء الفكرى لدى المعتزلة ، فما كانوا ليأبهوا برضى العامة أو سخطهم فيما يعلنون وما يعتنقون : فلا شفاعة للنبى عن الكبائر دون توبه ، ولا ينفع الميت بعد موته دعاء الاهل ولا استغفار الاحباب ـ وربما قراءة القرآن أيضا ـ ، آراء كلها تصدم وجدان العامة وعواطفهم ، فشفاعة النبى عن الكبائر تنطوى على تكريم الله لنبيه بأكثر مما تنطوى على مغفرة لفاعلى الكبائر ، ومقام الموت يقتضى مراعاة مشاعر أهل الميت لا أن يعلن أن شيئا من الدعاء لن ينفعه لانه بموته قد انتهى عمله .

ولقد نقم الناس على القاضى عبد الجبار أنه قال فى حق الصاحب ابن عباد عند موته وهو فى نظر الناس ولى نعمته : أنا لا أترحم عليه لانه لم يظهر توبته ، يقول الكتبى معلقا : وطعن الناس عليه بذلك ونعتوه مع كثرة احسان الصاحب عليه ، ولا يشفع للقاضى عبد الجبار عند العامة أن يكون القاضى قد آثر نصرة مبدأه فى خلود فاعل الكبيرة فى النار على طلب المغفرة للمحسن اليه مع علمه بمجونه ومجالس لهوه ومشـــاركته فى اغتصاب الاموال ومصادرة الاملاك ٠

وحين أرسل المأمون كتبه الى عماله بايعاز من المعتزلة ينهى فيها عن الاعتقاد بقدم القرآن ، نسبت هذه العقيدة الى « السواد الاعظم من حشو الرعية وسفلة العامة » ، كان هذا هو موقف المعتزلة من العامة وقد كان لهؤلاء دورهم فى القضاء على المعتزلة فكرا وتراثا ٠

والواقع أنه ما كان يمكن لعقول العامة أن تستسيغ آراء المعتزلة بخلاف ما كان من معتقدات الحنابلة وآراء الاشاعرة ، وربما أخطأ المعتزلة خطأ بالغا فى أن لا يلتمسوا أسباب تبسيط أصولهم للعامة فضـــلا عن استعلاء الفكرى عليهم ٠

ومهما قيل فى التماس اسباب نهاية اكبر حركة عقلية فى حضارة الاسلام ، فانه يجب ألا يغيب عن البال أن الافكار كالازهار لا تعيش الا فى جو ملائم ، ومن ثم ازدهرت حركة الاعتزال فى ربيع الفكر الاسلامى، وما أن أقبل الصيف حتى استرخت العقول عن أن تتبنى الرأى الجرىء فذويت بذلك شجرة الاعتزال لتحتضن بذوره حركة اشد قدرة عــلى مقاومة حر الصيف ثم اعاصير الشتاء وأعنى بذلك الزيدية ٠

ويمكن ان نحصر الملامح الرئيسية للفكر المعتزلى على النحو الآتى :

١ ـ النزعة العقلية : اذا تعارض ظاهر النص مع العقل فان المرجح هو العقل ، فالله قدلطف بالناس وهداها بالعقل والرسول وبالكتاب ولكن يعرف الرسول والكتاب بالعقل ولا يعرف العقل بالرسول والكتاب، ذلك هو سندهم فى ترجيح حجة العقل ٠

فى ضوء ذلك عرفت اصولهم الخمسة ، بل فى ضوء ذلك التزموا بما التزموا به من نظريات كاعتبارهم المعلوم - وان لم يكن موجودا - شيئا وفى ضوء ذلك أيضا يرجع اليهم الفضل فى نشأة علم الكلام وفى تحديد موضوعاته واساليب الجدل فيه ،أما على الصعيد الخارجى فاليهم يرجع الفضل فى الذود عن الاسلام بحجج العقل ضد المخالفين من أصحاب الديانات الاخرى ومن الزنادقة .

٢ - المضمون الاخلاقى للدين : تتعلق النزعة العقلية بالمنهج ويتعلق المضمون الاخلاقى بالمذهب ، والمشكلة هنا هى : هل مدرج الدين بما فى ذلك أوامر الله ونواهيه تتبع قيم الاخلاق أم أن قداسة الدين وشرع الله يتقتضيان أن يستقل الدين عن تقييمات البشر الاخلاقية ؟ ان ما يصل الاصول الاربعة الاخيره - اذا استثنى التوحيد - انما هو هذا الربط المحكم بين الدين والاخلاق : العدل وما يندرج تحته من موضوعات كاللطف الالهى ووجوب الصلاح والاصلح على الله وحرية ارادة الانسان والحسن والقبح العقليين ، ومدى مسئولية الانسان عن الفعل المتولد ، الوعد والوعيد وانه استحقاق واعواض ، المنزلة بين المنزلتين ومفهوم التوبة واقتضائها رد المظالم ، والايمان واقتضاؤه العمل الصالح ، ثم الامر بالمعروف والنهى عن المنكر . كلها اتجاهات لم يحددها بل لا تتضح الرابطة بين أراء المعتزلة فيها الا على اساس قاعدة اقاموا عليها اراءهم : الدين ينطوى على مضامين اخلاقية وربمااسرفوا فى ذلك حتى جعلوا الدين تابعا للاخلاق ومن ثم كان ما اخذه عليهم خصومهم من قولهم بفكرة الوجوب على الله ان يفعل الاصلح لعباده .

ولقد نجح المعتزلة حيث يمكن أن يفلح المنهج العقلى والنسق الاخلاقى فى مجال الدين ، نجحوا فى أن ينقحوا تصور الانسان للالوهية من شوائب الحس وملابسات الجسم ، وان ادى بهم ذلك الى أن تتغلب صفات السلب على تصورهم للذات الالهية فضلا عن تجريدهم علاقة

الانسان بربه من كل تصور ذوقى ، والمنهج الذوق ربما كان انجح فى ان يقترب الانسان من ربه ، وان كان منهج العقل لازما كى ينزهه ، وقد تصور ابو حيان التوحيدى التصور المعتزلى للالوهية تصويرا ادبيا بهذه المحاوره : تقابل رجلان وتكلما فى الله فقال الاول : انه لايد له ولا جارحة ولا يرى بالابصار ٠٠ الخ ووصفه الآخر باليد والساق والعرشـــية واختصما كل يتعصب لرأيه ثم اتفقا على ان يحتكما الى أول قادم فى الطريق ، وعندما أتى هذا القادم وعرضا عليه المسألة قال : أما أحدكما فيتكلم عن عدم وأما الآخر فيتكلم عن انسان ، تعالى الله عن قولكما علوا كبيرا ٠

ونجح المعتزلة بصدد صلة الله بالانســـان فى أن يربطوا الدين بمضامين اخلاقية ، ولكنهم اخفقوا حين اخضعوا الاحكام الالهية للتقييم الاخلاقى ، لقد التمسوا تعليل كل فعل الهى ، وفاتهم أن هناك أحكامـا توقيفية ، ومن ثم استطاع أبو الحسن الاشعرى أن يجرهم الى طلب ذكر حكمة الله فى موت ثلاثة مؤمن وكافر وطفل ، وتتداول كتب الاشاعرة هذا الحوار بين الاشعرى وشيخة المعتزلى أبى على الجبائى ليدللوا عـــلى اخفاق المعتزلة ومن ثم تهافت أرائهم بعامة وفكرة وجوب الاصلح على الله بخاصة ، وما ذلك الا لانهم حكموا عقولهم كانهم أوتوا معرفة سره فى كل فعل له ٠

على أن ما يؤخذ عليهم سواء فى مجال الفكر أم فى مجال العمل - محنة أحمد ابن حنبل - لا يحول دون أن تبقى فرقة المعتزلة فى علم الكلام بخاصة وفى الفكر الاسلامى بعامة ممثلة للتفكير العقلى فى اوج أزدهار الحضارة الاسلامية * ٠

★ يقول الاستاذ احمد أمين فى كتابه ظهر الاسلام جـ ١ ص ٤٠ : كان لاضطهاد المعتزلة ونصرة المحدثين منذ عهد المتوكل اثر كبير فى حياة المسلمين منذ ذلك العهد الى اليوم فلقد استتبع الوقوف عند النص وتضييق دائرةالعقل

٣ ـ كاد يقضى تماما على فكر المعتزلة لولا الزيدية،اذ أحرق العامة كتبهم ومصنفاتهم حتى كدنا نفتقد كل أثر لمعتزلى ، كان تيار القضاء على تراث المعتزلة جارفا فى العراق موطن الاعتزال فى القرنين الخامس والسادس لولا أن تسربت بعض كتب المعتزلة من العراق الى اليمن على يدى القاضى جعفر بن أحمد ابن عبد السلام شيخ الزيدية ومتكلمهم ومحدثهم فى اليمن،وذلك فى عهد الامام المتوكل على الله على بن أحمد ابن سليمان المتوفى عام ٥٦٦ هـ ، كان خلافا قد حدث بين فرق الزيدية فى اليمن ، الامر الذىدعاالامام أن يبعث بداعيته الى العراق حيث وجد الزيدية فيها مشايعين للمعتزلة متابعين أصولهم تماما متفقين أثر أبى القاسم البلخى أو أبى هاشم الجبائىعلى وجه الخصوص ، وقد تتلمذ القاضى جعفر على شيخ الزيدية بالعراق زيد بن الحسن البيهقى ، وقد عاد القاضى جعفر الى اليمن مصاحبا معه شيخه البيهقى ليستعين به على فض خلاف فرق الزيدية حاملا معه كتب المعتزلة وبعض كتب الامالى فى الحديث كامالى أبى طالب وأمالى السيد المرشد بالله ليحتج بهما على المطرفية من الهادوية وكان ذلك عام ٥٥٤ هـ ، ولم تعرف اليمن قبل ذلك التاريخ كتبا للمعتزلة ، ولما عاد البيهقى الى العراق صحبه القاضى جعفر لاتمام القراءة على يدى تلميذ البيهقى القاضى أبو الحسن أحمد ابن أبى الحسن الكنى ثم عاد القاضى جعفر بعد ذلك الى اليمن بالعلوم التى لم يصل بها سواه من علوم الاصول والفروع والمعقول والمسموع وعلوم

نمطا من التفكير يسود فيه التقليد دون الاجتهاد والوقوف عند النصوص دون التعمق فى مغازيها ومراميها ، والنظر الى الفلسفة والبحث العقلى نظر البغض والكراهة ٠٠ هذا هو ماساد عقول كثير من المسلمين منذ خنقالاعتزال، فاحترمت نصوص الكتب اكثر مما احترم نقد العقل ، واحترم العالم الواسع الاطلاع بالنصوص الدينية واللغوية اكثر مما احترم قليل الحفظ واسع أفق العقل ، واكرم العالم المقلد اكثر مما اكرم المجتهد ، ونظر الى الفقيه والمحدث بخير مما نظر الى الفليسوف والفكر الناقد ٠

والمحدث بخير مما نظر الى الفليسوف والمفكر الناقد ٠

القرآن العظيم (١) ، ومنذ ذلك الوقت اشتهر مذهب المعتزلة وعرفت كتبهم فى اليمن ولم تكن لليمن معرفة قبل ذلك بالمعتزلة .

وقد قام الامام المنصور بالله عبد الله بن حمزة بن سليمان (ت ٦١٤ هـ) أحد أئمة الزيدية بارسال دعاته الى خارج اليمن لاستنساخ الكتب والمصنفات التى توافق مذهب الزيدية وخاصة مؤلفات المعتزلة ، وبذلك حفظت لنا مكتبات اليمن واقبيتها تراث المعتزلة .

---

(١) ابراهيم بن القاسم : طبقات الزيدية ورقة ١٥ مخطوط بدار الكتب وراجع أيضا مقدمة فؤاد سيد لكتب فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة للقاضى عبد الجبار ص ١٠ .

فهرس الكتـــاب